FERNANDO MONTERO MOLINER

PARMENIDES



BIBLIOTECA HISPANICA DE FILOSOFIA

BIBLIOTECA HISPANICA DE FILOSOFIA

DIRIGIDA POR ANGEL GONZALEZ ALVAREZ

FERNANDO MONTERO MOLINER

PARMENIDES



EDITORIAL GREDOS

N.° Regtr.°: 1688 - 60

Depósito legal: M. 2015 - 1960

Gráficas Cóndor, S. A. — Aviador Lindbergh, 5 — Madrid-2 906-60

LOS FRAGMENTOS DEL POEMA DE PARMENIDES

Los caballos que me arrastran, tan lejos como mi ánimo deseaba,
me han acompañado, cuando me condujeron guiándome al famoso camino
de la Diosa que lleva al mortal vidente a través de todas las ciudades.
Por él era conducido. Pues por él me llevaban los hábiles caballos
que tiraban del carro, mientras unas doncellas mostraban el camino.
En los cubos y rechinando con estridente silbido el eje
ardía (pues lo aceleraban en vertiginoso remolino dos
ruedas una por cada lado), cuando aumentaron la velocidad
las jóvenes Heliades, marchando desde la morada de la Noche
hacia la luz, quitándose los velos de la cabeza.
Allí están las puertas de los caminos de la Noche y del Día,
que sostienen arriba y abajo un dintel y un umbral de piedra.
Elevadas en el aire se cierran con ingentes hojas.
La Justicia pródiga en castigos guarda sus llaves de doble uso.
Las persuasivas jóvenes con suaves palabras la
convencen hábilmente de que para ellas el travesaño de férrea piña
quite pronto de las puertas. Volanderas crearon al abrirse
un inmenso abismo vacío entre sus batientes cubiertos de bronce
que giraron uno tras otro sobre sus goznes,
provistos de bisagras y pernos. A través de ellas
las doncellas condujeron rectamente el carro y los caballos sobre el ancho
[camino.
Y la Diosa me acogió con afecto, la mano derecha
con la suya tomó y me dirigió la palabra diciéndome:
"¡Oh joven, compañero de inmortales conductores,
tú que llegas a nuestra morada con los caballos que te arrastran,
salud! Pues no es un mal hado el que te ha inducido a seguir
este camino (que está apartado del sendero de los hombres),

sino el derecho y la justicia. Es preciso que conozcas todo,
tanto el corazón imperturbable de la Verdad bien redonda,
1,30 como las opiniones de los mortales, en las cuales no se halla la verdadera
[creencia.
Pero aprenderás también estas cosas, cómo las apariencias
ha sido necesario que sean probablemente, extendiéndose todas a través
[de todo.

2,1 Pues bien, te contaré (tú escucha y recuerda el relato)
cuáles son las únicas vías de investigación que son pensables:
La primera, que Es y no es No-ser,
es la vía de la creencia (pues sigue a la Verdad).
2,5 La otra, que no es y es necesariamente No-ser,
ésta, te lo aseguro, es una vía impracticable.
Pues no conocerías lo No-ente (ello es imposible)
ni lo expresarías.

3,1 Pues lo mismo es el pensar y el Ser.

4,1 Mira cómo lo lejano se hace firmemente presente al pensamiento.
Pues éste no separará lo Ente con lo Ente unido
ni dispersándolo por todas partes totalmente según el orden del universo,
ni reuniéndolo.

5,1 Igual es para mí
por dónde comience. Pues allí mismo tendré que volver de nuevo.

6,1 Es necesario decir y pensar que lo Ente es; pues es el Ser,
pero la Nada no es; te ordeno que consideres esto.
Te aparto, pues, de esta primera vía de investigación,
así como de aquella por la que los mortales ignorantes
6,5 andan errantes, bicéfalos; pues la incapacidad en su
pecho guía el pensamiento vacilante; son arrastrados,
como sordos y mudos, estupefactos, gentes sin juicio
para las que el Ser y el No-ser son considerados como lo mismo
y no lo mismo, para quienes el camino de todas las cosas marcha en
[direcciones opuestas.

7,1 Pues nunca será conseguido esto, que sean los no-entes;
pero aparta tu pensamiento de esta vía de investigación;
y no te obligue a marchar por esta vía la costumbre tantas veces practicada,
excitando la mirada vacilante, el oído que zumba

7,5 y la lengua; juzga con el pensamiento la prueba muy discutida
propuesta por mí.

8,1 Sólo un discurso como vía
queda: Es. En éste hay signos
múltiples de que lo Ente es ingénito e imperecedero,
pues es completo, imperturbable y sin fin.
8,5 No ha sido ni será en cierto momento, pues es ahora todo a la vez,
uno, continuo. Pues, ¿qué nacimiento le buscarías?
¿Cómo, de dónde habría nacido? Ni de lo No-ente permitiré
que digas o pienses; pues ni expresable ni concebible
es que no es. Pues, ¿qué necesidad a nacer
8,10 antes o después le impulsaría si procediese de la Nada?
Así, es necesario que sea absolutamente o no.
Pero tampoco permitirá la fuerza de la verdad que de lo No-ente
nazca algo a su lado. Por ello ni que se engendre
ni que perezca permite la justicia relajando las cadenas,
8,15 sino que las mantiene firmes. El juicio sobre ello en este respecto es:
Es o no es. Pero se ha decidido, como era de necesidad,
que (una vía) era impensable e inexpresable —pues de la verdad
no es vía—, en vista de que la otra avanza y es verdadera.
¿Cómo podría perecer entonces lo Ente? ¿Cómo podría nacer?
8,20 Pues si ha nacido no es, ni si ha de ser alguna vez.
Por tanto queda extinguido el nacimiento e ignorada la destrucción.
Ni está dividido, pues es todo igual.
Ni es más (aquí), pues ello impediría que fuese continuo.
Ni es menos (allí), pues todo está lleno de Ente.
8,25 Por tanto es todo continuo, pues lo Ente toca a lo Ente.
Por otra parte, inmóvil en los límites de poderosas cadenas,
está sin comienzo ni fin, pues el nacimiento y la destrucción
han sido apartados muy lejos, ya que la verdadera creencia los rechazó.
Ello mismo en lo mismo permanece, yace sobre sí mismo
8,30 y así residirá inmutable allí mismo; pues la firme Necesidad
lo tiene en cadenas envolventes, lo aprisiona por todas partes.
Por ello no es lícito que lo Ente sea infinito.
Pues no es indigente de nada; mientras que no siendo carecería de todo.
Lo mismo es el pensar y aquello por lo que es el pensamiento.
8,35 Pues no sin lo Ente, con respecto al cual es expresado,
hallarás el pensar; ya que no ha sido ni es ni será

otro al lado de lo Ente, puesto que el Hado lo ha encadenado
para que permanezca apretado e inmóvil. Por tanto todas las cosas serán nombres
que los mortales pusieron convencidos de que son la verdad,
nacer y morir, ser y no-ser,
cambio de lugar y alteración del color que resplandece.
Pero, puesto que su límite es el último, es completo
por doquier, semejante a la masa de una esfera bien redonda,
igual en fuerza a partir del centro por todas partes. Pues ni mayor
ni menor es necesario que sea aquí o allí.
Ya que ni es lo No-ente, de forma tal que le impidiese ser
homogéneo, ni un Ente que tuviese de Ente
aquí más, allá menos, pues es todo inviolable.
Puesto que es igual en todas direcciones, alcanza de igual manera sus límites.
Con esto cierro para ti el fidedigno discurso y pensamiento
sobre la verdad. A partir de aquí las opiniones mortales
aprende escuchando el orden engañoso de mis palabras.
Pues (los mortales) han decidido dar nombre a dos formas a modo de interpretación;
de las cuales es necesario no una —en esto se extravían—;
las han juzgado con aspecto opuesto y les han asignado signos
de modo diferente respectivamente, a una el etéreo fuego de la llama,
que es dulce, sumamente leve, igual a sí misma por doquier,
pero distinta de la otra; por el contrario, ésta es por sí misma
lo opuesto, noche oscura, cuerpo pesado y espeso.
El orden de todas las cosas verosímiles te revelo
para que nunca te aventaje ninguna interpretación de los mortales.

9,1 Pero puesto que todas las cosas han sido nombradas Luz y Noche,
éstas y aquéllas conforme a sus potencias,
todo está lleno conjuntamente de luz y noche sombría,
ambas iguales, pues nada hay entre una y otra.

10,1 Conocerás la naturaleza del éter, todos
los signos que se hallan en él y la acción aniquiladora
de la pura antorcha del brillante Sol y de dónde provienen;
averiguarás las acciones, el movimiento circular de la Luna de ojo redondo
y su naturaleza; sabrás también el cielo que todo lo circunda
de dónde proviene y cómo la Necesidad que lo rige lo encadenó
manteniendo los límites de los astros.

11,1 Cómo la Tierra y el Sol y la Luna
y el éter común a todos y la celeste Vía Láctea y el Olimpo
remoto y la fuerza ardiente de los astros se lanzaron
hacia su nacimiento.

12,1 Las (coronas) más estrechas están llenas de fuego puro,
las que vienen después, de noche; pero en medio se proyecta una parte [de fuego.
En el centro de éstas la divinidad que todo lo gobierna.
Pues en todo es el principio del odioso nacimiento y de la unión,
impulsando la hembra a unirse al macho y, contrariamente,
al macho con la hembra.

13,1 El primero de todos los dioses es Eros, por ella concebido.

14,1 Brilla por la noche errante en torno a la Tierra con luz prestada...

15,1 Siempre mirando hacia los rayos del Sol.

16,1 Según como es la composición en todo momento de los órganos [engañosos,
así se presenta el pensamiento a los hombres. Pues lo mismo
es lo que piensa y la naturaleza de los órganos en los hombres
en todos y en cada uno. Porque lo más abundante constituye el pen- [samiento.

17,1 Los muchachos a la derecha, las muchachas a la izquierda.

18,1 Cuando el hombre y la mujer mezclan a la vez las simientes del amor,
la fuerza que informa en las venas a partir de sangres opuestas
modela cuerpos bien constituídos si guarda un justo temperamento.
Pues si las fuerzas luchan, habiéndose mezclado las simientes,
y no se avienen en el cuerpo formado por la mezcla, funestas
vejarán por su doble simiente el sexo del que nace.

19,1 Así, según la opinión, estas cosas han nacido y son ahora,
y después, pasado el tiempo, crecerán y morirán.
Los hombres han decidido para cada una un nombre determinado".

I. INTRODUCCION

Uno de los momentos culminantes en la Historia de la Filosofía es aquel en que se abre ante el pensamiento humano la problemática del Ser. Ese momento halla su expresión en el Poema de Parménides. No obstante, después de veinticinco siglos de existencia, la obra de Parménides sigue constituyendo uno de los enigmas más difíciles de desentrañar que pueda afrontar el estudioso de la Filosofía griega. Su terminología nos es muy extraña: Parece como arrancada del lenguaje utilizado en calles y plazas, en los templos o en el foro. Se trata de términos henchidos de vida y pasión, pero, por ello mismo, enormemente ambiguos y distantes de nuestro vocabulario filosófico moderno. Añádase a esta dificultad la producida por una deficiente y azarosa conservación del Poema: No sólo han desaparecido grandes porciones del mismo, especialmente de su segunda parte (la que se suele designar como "Vía de la Opinión"), sino que las versiones que del mismo nos han deparado los comentaristas griegos difieren con frecuencia tanto en las expresiones utilizadas como en el orden de muchas de ellas.

Todo ello determina que cada una de las tres partes que se pueden distinguir en el Poema (el Proemio, la Vía de la Verdad y la Vía de la Opinión), consideradas por separado, sean susceptibles de diferentes interpretaciones. Ello nos impondrá una difícil y enojosa tarea: Retener cada una de esas interpretaciones hasta que llegue el momento de confrontarlas para obtener una idea de

conjunto. Sólo así podremos eliminar las que posean menos probabilidad de expresar lo que pudo ser la doctrina auténtica de Parménides. En cierta forma el Poema se nos ofrece como un gigantesco "puzzle". Por ello procuraremos ir avanzando en este trabajo sin desestimar ninguna de las soluciones que ofrezcan los fragmentos que vayamos examinando; la decisión final dependerá en definitiva del acoplamiento que permitan esas soluciones.

Posiblemente, sería más claro y sencillo ofrecer desde un comienzo lo que se podría considerar como la interpretación más satisfactoria. Sin embargo, ello no sería sincero. La obra de Parménides está muy lejos de ofrecer una doctrina de líneas precisas y firmes. Quisiéramos hacer presente desde un comienzo que la solución que aquí se va a ofrecer posee únicamente, en opinión del autor, una probabilidad superior a las otras que se nos irán presentando, pero no una absoluta certeza. Dada esta situación, ha parecido preferible exponer y defender esa interpretación, pero sin omitir las restantes y los argumentos que ofrecen en su favor.

Aunque con este estudio se pretende realizar un comentario íntegro del Poema de Parménides a través del análisis de las principales cuestiones que puede plantear su doctrina, de antemano se debe advertir que va a apuntar a un problema fundamental, de cuya solución depende todo lo que se pueda decir de la misma: ¿Qué grado de realidad tuvo para Parménides lo que se puede llamar el mundo empírico integrado por cosas diversas y cambiantes, es decir, el Cosmos objeto de las opiniones de los mortales? Si se lanza una ojeada a las más importantes y significativas respuestas que se han dado a esta cuestión, es difícil evitar una impresión descorazonadora y que, en el mejor de los casos, refuerza el propósito de rehuir toda actitud dogmática al interpretar a Parménides. Lo grave no es sólo que esas interpretaciones hayan sido muy diversas, sino que tal vez la mayor parte de ellas sean opuestas a la que se intentará defender en el presente trabajo. Pues éste ha comenzado (hay que confesarlo honradamente) con un prejuicio: El de intentar rehabilitar la doctrina de Parménides con-

cerniente al Cosmos de las opiniones. Nació bajo la sospecha de que es posible entender el Poema de Parménides de modo tal que el sistema filosófico de éste dejara de constituir un monismo tan frenético que redujera a pura apariencia todo lo descrito como opiniones de los mortales.

Es inútil disimular que la mayor parte de quienes han estudiado a Parménides ha creído que éste negó toda realidad al mundo empírico, concediendo sólo existencia al Ser uno e inmutable. La verdad es que la lectura del Poema apoya a primera vista esta impresión. ¿Qué van a valer las opiniones de los mortales cuando se dice de ellas que no son "la verdadera creencia"? (Verso 1,30) [1]. Poco importa que a continuación (v. 1,31-32) se recomiende su estudio, el cual, ciertamente, se desarrolla en la segunda parte del Poema a partir del verso 8,53, pues se puede creer que ello tiene una simple finalidad deportiva: El urdir una explicación de las apariencias que no sea superada ni siquiera por los que creen en ellas (v. 8,60-61). Más aún, fácilmente se ha podido pensar que esos mismos mortales, cuyas opiniones se exponen en dicha segunda parte del Poema, son los mismos que fueron tan duramente increpados en los fragmentos 6 y 7: No saben nada (v. 6,4), son bicéfalos y andan errantes (v. 6,5).

> Pues la incapacidad en su pecho guía el pensamiento vacilante; son arrastrados, como sordos y mudos, estupefactos. Gentes sin juicio...

Es ésta una actitud a la que sólo impele

> la costumbre tantas veces practicada, excitando la mirada vacilante, el oído que zumba y la lengua.

---

[1] Para abreviar la referencia a los versos del Poema que sea conveniente citar, haremos uso de un número mixto, cuya parte entera alude al fragmento en que se encuentra el verso, y la parte decimal a este último contado dentro de cada fragmento. Se toma como base la ordenación de los fragmentos y versos tal como se halla en la edición de *Die Fragmente der Vorsokratiker*, de DIELS-KRANZ, de 1952.

¿Cómo se puede sostener la realidad del mundo empírico cuando en los versos 8,38-41 se dice que

> todas las cosas serán nombres que los mortales pusieron convencidos de que son la verdad: nacer y morir, ser y no-ser, cambio de lugar y alteración del color que resplandece?

¿No se calificó a la interpretación de las opiniones un "orden engañoso" de palabras? (v. 8,52). Finalmente, ¿no parece excluir la realidad del mundo empírico el que el Ser sea caracterizado como ingénito e imperecedero, completo, imperturbable, uno y continuo? Pues las cosas que se nos aparecen formando el mundo son, por el contrario, múltiples y cambiantes.

Por consiguiente, no nos puede sorprender excesivamente que la mayor parte de los intérpretes modernos hayan estimado que Parménides no concedió ninguna realidad al mundo empírico. Ya Reinhardt (P., pág. 28) distinguió dos grupos de autores dentro de esta actitud: Por una parte se encuentran los que ven en la segunda parte del Poema una simple doxografía, es decir, una exposición crítica de doctrinas inadmisibles para Parménides. Entre estos comentaristas se encuentran Burnet, Arnim y Nestle, que estiman que son los Pitagóricos los pensadores cuyas opiniones son expuestas y atacadas. En cambio, Diels creyó que la Vía de la Opinión constituye una burla de las doctrinas filosóficas distintas de las del pensador de Elea, en especial de la de Heráclito. Similar es la hipótesis de Patin, Kinkel, Bowra y Minar. Incluso se podría citar entre estos intérpretes a Szabo, que sostiene que las opiniones de los mortales atacadas son las de las gentes vulgares. El segundo grupo de autores aludidos por Reinhardt es el de quienes han creído que la Vía de la Opinión constituye un sistema cosmológico urdido por el propio Parménides, pero dotado de un valor puramente hipotético. Es decir, consciente el pensador de Elea de que la experiencia del mundo es ilusoria, a pesar de la fe que en ella depositan la mayor parte de los hombres, quiso dar sobre él la teoría más consecuente y mejor trabada. Ahora bien, su valor es

sólo hipotético: *Si* existiera el mundo empírico sería su mejor explicación; pero dada la irrealidad de ese mundo, constituye una pura ficción, pese a que supera cuantas teorías cosmológicas puedan concebirse a causa de la exacta conformidad que mantiene con las "potencias" o cualidades ostentadas por las cosas del Cosmos. Esta ha sido la postura adoptada por Zeller, Wilamowitz-Moellendorf (quien, como veremos, ha dado una notable fuerza a esta interpretación al comentar los versos 1,31-32), Windelband, Praechter, Cornford y Coxon. También se puede incluir en este grupo a Fränkel que, aunque estima que las opiniones de los mortales aludidas por Parménides son las de los hombres en general, incluídos los pensadores de otras escuelas, sostiene que la exposición que de las mismas realizó Parménides, sometiéndolas a un esquema o sistema, fue obra del mismo, consciente, no obstante, de su ficción.

También se podrían incluir en este segundo grupo las interpretaciones de Nietzsche, Gomperz y Jaeger, a pesar de su originalidad. Para el primero, la Vía de la Opinión fue la concepción juvenil del propio Parménides, fuertemente influído entonces por Anaximandro; pero ese sistema cayó el día en que el eléata captó la verdad suprema del Ser. No obstante, Parménides dedica en su Poema un nostálgico recuerdo a aquellas convicciones juveniles, como seducido aún por la vitalidad que entrañan, a pesar de no conceder realidad más que al yerto y frío Ser.

La versión de Gomperz puede ser fácilmente objeto de un grave reproche, el de proyectar sobre Parménides una concepción filosófica, la de Kant, que tan distante parece del pensamiento característico de los presocráticos. A su parecer, la Vía de la Opinión constituye la explicación más satisfactoria de los conocimientos subjetivos, ilusorios, de los mortales. Pues, lo mismo que Kant, aunque Parménides estaba convencido de que son fenómenos y no constituyen el Ser en sí, no pudo resistir la tentación de investigar los objetos del mundo empírico, construyendo sobre ellos la doctrina que se expone en dicha Vía. Finalmente, en opinión de

Jaeger, Parménides pretendió exponer en esa segunda parte de su Poema el origen de la apariencia física del mundo, "con la intención de mostrar que ese mundo cuyo origen narra no es real, sino simplemente aparente"; más aún, pretendió hallar la razón de esa irrealidad en la sinrazón de la dualidad de formas que abarcan los objetos cósmicos.

Frente a estas dos actitudes que ven en la Vía de la Opinión una doxografía o una hipótesis, Reinhardt aportó una indudable novedad. En primer lugar rechaza la postura de quienes ven en esa Vía un resumen o exposición crítica de doctrinas ajenas. Pues, dice Reinhardt en la pág. 26 de su estudio, no se puede creer que Parménides aludiera a ninguna secta concreta, ya que hace mención, evidentemente, de los mortales (βροτοί) en general. Además, si se tratara de una concepción errónea sustentada por otros autores, ¿cómo pudo calificar a su contenido de δοκίμως (v. 1,31), es decir, convincente, verosímil, satisfactorio? Finalmente, la originalidad de muchas de las doctrinas contenidas en esa Vía de la Opinión hace poco probable el supuesto de que Parménides quiso caricaturizar por medio de ellas a un autor determinado: Nada denota en sus palabras el menor tono irónico.

Pero, por otra parte, el análisis del término χρῆν que figura también en el verso 1,31 parece disuadir la creencia de que la Vía de la Opinión sea una hipótesis establecida por el propio Parménides a modo de ensayo. Significa ese término, según Reinhardt, que las cosas que se nos aparecen integrando el mundo tienen que ser necesariamente así como se les va a examinar o exponer. Esta consideración es la que da pie a la interpretación de Reinhardt, cuya importancia no se puede desconocer. Pues por primera vez nos hallamos con un comentarista moderno que hace ver que la Vía de la Opinión posee una estructura necesariamente concebida por su autor, pues radica y proviene del contenido de la Vía de la Verdad. En ésta se había puesto de manifiesto la contraposición entre el Ser y el No-ser; fue ésta, dice Reinhardt, una tenue ver-

dad que, de modo parecido a como aconteció en Platón, se instaló en la mente del joven Parménides y ya no pudo ser desterrada:

> El Ente es, el No-ente no es: Esta fue para él la única certeza firme, sólo aquí sintió suelo firme bajo los pies. Pero el concepto del Ser que resultaba de esta proposición negaba todo cuanto hasta entonces había regido el pensamiento y para una concepción del mundo esta enorme negación tuvo que parecer mucho más grave que aquellas pocas frases que se pueden decir sobre el verdadero Ser —pues de hecho la δόξα es mucho más voluminosa que la ἀλήθεια —. Por ello esa negación exigió una prueba lo mismo que lo que había sido afirmado. Con la pura negación no se había conseguido nada; y aunque la contraposición entre el mundo y el Ser fuese evidente, esta constatación no constituía nada susceptible de sustentar una doctrina seria. Todo dependía de que el mundo se pudiera derivar del Ser o, si ello fuese imposible, que se encontrase al menos un tránsito, que se tendiese un puente sobre el abismo que separa ambos dominios. Pero, ¿cómo puede darse la posibilidad de alcanzar el Ser o el No-ser desde el mundo fenoménico? Entonces nació en él la idea decisiva: ¿Cómo se une el Ser con el No-ser cuando se coloca junto a él? Apareció así una fórmula que se puede proyectar sobre todo lo corpóreo, pues todo cuerpo es ταὐτὸν καὶ οὐ ταὐτόν, εἶναί τε καὶ οὐχί[2]. Y rápidamente, con el radicalismo propio de todo lógico joven, lo llevó hasta sus últimas consecuencias, interpretó sujeto y predicado como idénticos de forma tal que ταὐτὸν καὶ οὐ ταὐτόν rigiese el mundo de los cuerpos. Se puede encontrar extraña esta inferencia, pero no se debe menospreciar el pensamiento poderoso que con ello se realizó: El mundo entero fue interpretado a base de un riguroso dualismo; en todo fenómeno se descubrió una oposición —nadie se hubiera sentido antes inclinado a dudar de la unidad de las cosas—; la tesis de la relatividad de las propiedades fue expresada por primera vez, concebida como mezcla tanto en el sujeto cognoscente como en las cosas mismas; la totalidad de la experiencia quedó así reducida a una sola fórmula fundamental, a una fórmula ontológica (P., pág. 80).

Por tanto, cada una de las "formas" que los mortales han decidido nombrar es ταὐτόν considerada en sí misma: No sufre cambio, no

[2] Lo mismo y distinto, ser y no ser.

aumenta ni disminuye, es una y continua; pero, en tanto que tiene un contrario, es también οὐ ταὐτόν. O, dicho con otras palabras, cada "forma" es y no es. Todo objeto del mundo está formado por una mezcla de ambas formas y en distinta proporción. La multiplicidad de las cosas que nos rodean depende de las innumerables diferencias que pueden darse en la mezcla de las dos "formas".

Se adivina fácilmente —dice Reinhardt en la pág. 70 de su estudio— que bajo este desarrollo aparentemente físico yace el triple esquema latente en todo pensamiento: Dos opuestos y su mezcla: ἔστι, οὐκ ἔστιν, ἔστι τε καὶ οὐκ ἔστι[8]. Si ahora dirigimos la mirada a la imagen de las bandas o coronas cósmicas que se formaron a partir del caos (fragm. 12), se aclara la última oscuridad que sobre ello podía darse: No se trata sino de la proyección de las tres etapas lógicas a lo espacial. En los extremos periférico y central se dan los opuestos puros, Luz y Noche oscura, y en medio su mezcla... Así llegamos a la comprensión de que esta cosmología tiene un origen más lógico que físico. La contradicción que hasta ahora había parecido innegable entre el Parménides físico y el lógico se convierte en bella armonía y equilibrio en virtud de esta penetrante e integral interpretación.

Es fácil advertir el alcance del comentario de Reinhardt: El contenido de la Vía de la Opinión deja de ser ajeno al que la Vía de la Verdad puso de manifiesto. Lo que el Cosmos físico nos ofrece no es más que una imagen de lo que constituye el principio supremo de la Vía de la Verdad: La dualidad del Ser y No-ser. Pero con una diferencia esencial: Lo que esta Vía desplegara como posiciones lógicas incompatibles (es o no es), las opiniones de los mortales las funden, de modo que aquella tercer vía aludida en el fragmento 6 y repudiada como impracticable, la que supone la coexistencia y fusión del Ser y del No-ser, es viable para el conocimiento bicéfalo de los mortales. Se puede decir, por tanto, que la existencia de la Vía de la Opinión, bosquejada en el fragmento 6, quedaba en principio impuesta por el planteamiento

---

[8] Es, no es, es y no es.

de las dos primeras vías (frag. 2), la del Ser y la del No-ser. Por ello, dice Reinhardt (P., pág. 69), que

> es falso que el Poema se divida en dos partes enteramente distintas; por el contrario, la δόξα guarda la más íntima relación con la ἀλήθεια; constantemente está siendo contrastada con ella y el Poeta hace lo imposible por poner de manifiesto esa conexión.

Ahora bien,

> si este mundo está constituído a la vez por Luz y Noche oscura, que son lo mismo y no lo mismo (frag. 6,8 y 8,58), si, por tanto, la contradicción es la esencia de toda la δόξα, ha de ser falso necesariamente todo el mundo, es decir, ha de ser subjetivo o, expresado en términos griegos, sólo puede existir νόμῳ[4] y no φύσει[5]. Pero esta conclusión no está presente en todo momento; a veces parece quedar olvidada, como cuando el crítico se deja arrastrar tranquilamente un trecho por la amplia corriente de las opiniones de la masa o cuando aporta a las mismas ciertos descubrimientos; pues no priva a las apariencias de toda razón y consecuencia, por lo que es posible su exploración. Pero el hecho de que no se trata sino de apariencias que contradicen la ley suprema del pensamiento y la única garantía de la verdad queda afirmado en breves y tajantes palabras en dos ocasiones, en los momentos más decisivos, al comienzo y al final de la segunda parte del Poema (P., pág. 30).

La teoría de las mezclas es, pues, según Reinhardt, el gran descubrimiento cosmológico de Parménides. Todo surgió de un caos originario. Bajo la diferencia primaria de lo luminoso y lo oscuro se separó en él lo ligero y lo pesado, quedando esto último en el centro. Entonces tienen lugar desde lo alto y lo bajo ciertas irradiaciones. Así se forma, bajo el fuego celeste, la Vía Láctea, las estrellas, el Sol y la Luna. Pero esta última se encuentra ya integrada al mismo tiempo y en elevada proporción por lo oscuro que de la Tierra ha ascendido. La misma teoría de las mezclas le permite explicar la formación del embrión humano y de nuestro cono-

[4] Por convención.
[5] Por naturaleza.

cimiento, suponiendo que la constitución de los órganos cognoscitivos ha de ser igual a la de los objetos por ellos aprehendidos. Todo ello fue en amplia medida una doctrina original del propio Parménides, dice Reinhardt.

Y, sin embargo, toda esta interpretación no cierra de modo definitivo el cuadro de las posiciones que cabe tomar con respecto a la obra del pensador eléata. Dejando aparte de momento la exactitud del comentario que Reinhardt ha realizado de los diversos fragmentos del Poema, se puede advertir un punto débil en la línea general de esa interpretación. Hemos copiado deliberadamente la frase en que dice Reinhardt que Parménides, aunque consideró que el mundo físico era falso, subjetivo, no tuvo presente constantemente esta conclusión y, a veces, como olvidándola, se dejó arrastrar por las opiniones de la masa, investigando el mundo objeto de las mismas. Esto nos ofrece nuevamente una curiosa explicación de por qué Parménides desplegó la Vía de la Opinión: Según Nietzsche, fue una nostálgica concesión a las investigaciones realizadas en los años mozos; ahora, para Reinhardt, se trata de un descuido, un olvido momentáneo (dilatado momento, ciertamente) de las propias doctrinas en beneficio de las de esa misma masa a la que se ha increpado duramente en otros lugares del mismo Poema. Realmente, son éstas dos extrañas explicaciones, pues el rigor y la firme consecuencia con que se desarrolla la Vía de la Verdad es bien poco compatible con esos olvidos o concesiones a los errores juveniles. Acaso sea esta contradicción latente en la interpretación de Reinhardt lo que ha motivado la critica que de la misma hace Heidegger en la pág. 223 del *Sein und Zeit*, haciendo notar que "no ha mostrado de modo expreso el fundamento ontológico que presupone la conexión de la ἀλήθεια y la δόξα, así como la necesidad del mismo". O, dicho con otras palabras: ¿No supone esa actitud investigadora de Parménides con respecto a las opiniones de los mortales que éstas y su Universo no constituyen la pretendida ficción de que habla Reinhardt? ¿No será preciso admitir entre el contenido de las dos Vías una conexión más íntima

que la puramente formal puesta de manifiesto por el citado comentarista? Dicho más claro: ¿No significa todo ello que Parménides concedió al mundo de las opiniones un cierto grado o forma de realidad?

Dejando a un lado por ahora la exactitud con que Heidegger haya captado el problema planteado por Parménides, damos paso con él a una cuarta actitud que es posible adoptar al interpretar la segunda parte del Poema, la Vía de la Opinión: La de quienes creen que supone la realidad del Cosmos objeto de las opiniones de los mortales. Es ésta una interpretación que puede hallar cierta base en las exégesis procedentes de la misma antigüedad. Sin embargo, su testimonio no es digno de plena confianza en general; está constituído por referencias tan escasas y mutiladas que difícilmente proporcionan un sólido punto de partida. Otras veces podemos dudar de la autenticidad de la noticia transmitida; así, resulta algo sospechoso que Simplicio, cuyo neoplatonismo es bien conocido, ofrezca la versión de un Parménides que se anticipa a Platón distinguiendo el Ser y las apariencias sensibles como dos formas de realidad jerárquicamente escalonadas.

En tiempos recientes han sido muchos más los comentaristas que han procurado rehabilitar las opiniones de los mortales expuestas por Parménides, concediendo cierto grado de realidad a su objeto. Por una parte, como ya se ha dicho, se puede citar a Heidegger y sus discípulos que, fieles a su concepción de que el descubrimiento del Ser que ellos se atribuyen tuvo lugar también en los albores del pensamiento griego, antes de que naciera la Ontología y con ello el enmascaramiento del Ser por los entes, tenían que hallar en Parménides un glorioso testimonio de esa concepción. Así se ha orientado el estudio que del pensador griego han realizado Th. Ballauf y J. Beaufret. Es ésta una actitud que, pese a sus indudables alicientes, ofrece también sus riesgos: Más de dos mil años de intervalo hacen muy difícil la intelección de Parménides por medio de doctrinas claramente enclavadas en el siglo actual. Por ello, el comentario e interpretación que han rea-

lizado estos autores parece estar inspirado en una lectura global del Poema o en la de algunos fragmentos aislados del mismo, sin tener en cuenta su conjunto íntegro y detallado. Es, en definitiva, el mismo defecto de que adolece el estudio de K. Bloch o de García Bacca, que aspiran a hallar en la doctrina eléata el antecedente claro de concepciones metafísicas modernas; es dudoso que así se pueda conseguir una comprensión rigurosamente histórica de Parménides, capaz de captar de modo adecuado su peculiaridad.

También la interpretación que en el mismo sentido ha efectuado J. Zafiropulo peca en el defecto de aparecer desde un comienzo sometida a una concepción que difícilmente puede hallar un inequívoco fundamento en el escrito de Parménides. Sólo forzando las expresiones de éste se puede hallar en las mismas la manifestación de una doctrina animista. Es cierto que así se podría dar una explicación verosímil de la diferencia que Parménides muestra entre el Ser y el mundo empírico, pero ¿posee suficiente base ese supuesto animismo eléata?

El neoplatonismo de Simplicio, viendo en el Ser y en las apariencias sensibles dos planos ónticos distintos jerárquicamente, tiene un cierto eco en el magnífico estudio realizado por W. J. Verdenius. No menos interés tienen los trabajos realizados por Riezler y Stenzel, que han procurado poner de manifiesto que el Ser de Parménides juega, con respecto al Cosmos visible, la clásica función del principio o naturaleza de las concepciones milésicas. Del mérito del estudio de O. Gigon, que ve en las "formas" dóxicas una burda denominación del Ser y No-ser, nos ocuparemos ampliamente en el curso del trabajo. Finalmente, la tesis de K. Reich y H. Schwabl de que las dos partes del Poema representan dos formas de conocimiento y los respectivos estadios ontológicos de una misma realidad, de manera tal que las "formas" dóxicas son deficientes designaciones de lo que en última instancia se descubre como Ser, constituirá en líneas generales la interpretación que se proponga como dotada de un grado de verosimilitud mayor.

Este rápido recuento de las actitudes que cabe adoptar con respecto al Poema de Parménides puede bastar para justificar la cautela con que se ha pretendido exponer y defender la que en este trabajo se va a adoptar. Y al mismo tiempo se ha pretendido hacer ver así que, si bien son muchos y muy afamados los autores de cuya opinión se va a diferir, no faltan tampoco los que han defendido la realidad del Cosmos objeto de las opiniones de los mortales examinado por Parménides en su Vía de la Opinión. En el curso de este trabajo se procurará fundamentar esta interpretación mediante un análisis de su Poema. Sin embargo, es oportuno recordar ahora ciertas consideraciones que pueden apoyar *a priori* el resultado a que se llegará tras ese examen y que despertaron y afianzaron la sospecha de que Parménides no pudo aniquilar como ficticia o subjetiva la realidad del mundo empírico.

En primer lugar puede figurar una reflexión que, si bien carece de valor documental, no debe ser olvidada por quien aspire a hacer algo más que una crítica filológica y aspire a revivir la situación radical de que emerge un pensamiento: ¿Cómo es posible que el gran Parménides, cuya venerable presencia aún nos llega a través de la prosa de Platón rodeada de un fervoroso estremecimiento, de quien arranca la cosmología de los pluralistas, cómo es posible que anulara tan radicalmente todo lo cósmico? Pues de creer la interpretación que sostiene esa tesis, no se trata de que hubiera anulado el aspecto primario de la realidad de que nos ocupamos en cada instante para explicarla luego, reconstruyéndola mediante cualquier teoría que, en última instancia, reemplazase la realidad empírica por otros entes de distinta índole; estamos acostumbrados a ver esas "sustituciones" hasta en los mismos griegos (baste citar a los atomistas) y, sobre todo, en autores modernos como Descartes y Berkeley. Pero en Parménides la cosa sería más grave y, dicho sin paliativos, más absurda: De admitir esa interpretación tradicional, Parménides anuló a rajatabla toda forma de realidad empírica y, al mismo tiempo, todo cuanto pudiera sustituírla como sustrato de la misma o como realidad determinante gnoseológica-

mente de nuestra experiencia. En la doctrina atómica, en la cartesiana y aun en la de Berkeley, queda en pie un fundamento de lo que llamamos "mundo" y que permite comprenderlo mejor o peor; aunque se califique de ilusión cuanto conocemos, según esas doctrinas queda a salvo, sin embargo, algo de lo que son esos fenómenos ilusorios, algo que explica su apariencia ficticia y que justifica nuestra vida; aun en el mismo Berkeley la realidad de Dios viene a dar razón del ser aparente de los fenómenos empíricos, de su existencia ficticia y de nuestra vida. Pero, según aquella interpretación de Parménides, ninguna realidad tiene nuestra vida ni el mundo que nos rodea, ningún fundamento tiene su misma ficción. Pues extraño fundamento hubiera sido el que los mortales hubieran "decidido" dar nombre a dos formas cósmicas. ¿Cómo se puede admitir una actitud tan absurda en un pensador tratado con tanto respeto y que tanto ha pesado en la posteridad? ¿Cómo pudo tener fieles discípulos que, como Zenón y Melissos, tomaron parte en empresas políticas y militares con un tesón sorprendente, mucho más sorprendente si se admitiese que para ellos todo cuanto constituía esas actividades era pura ficción? ¿Se puede disimular la absoluta sinrazón de esa doctrina por mucho que se alabe el rigor lógico de la deducción de los atributos del Ser desplegada en la Vía de la Verdad y por mucho que se exalte la importancia del descubrimiento del Ser?

En segundo lugar, se ha de contar con el hecho de que a Parménides le han sido atribuídos ciertos éxitos en su investigación del Cosmos físico. Es decir, al exponer la Vía de la Opinión hizo algo más que coleccionar un conjunto de teorías en cuya validez no tuviera ninguna fe; el que las investigára con la suficiente tenacidad como para llevar a cabo ciertos descubrimientos parece sugerir que algún tipo de realidad concedió al Mundo. En efecto, Aristóteles (*Met.*, 986 b, 27) afirma que Parménides fue más penetrante que Xenófanes o Melissos al admitir que, junto al Uno demostrado racionalmente, existe una pluralidad acorde con nuestros sentidos, por lo que restaura dos principios, lo caliente y

lo frío, o fuego y tierra, correspondiendo lo caliente al Ser, lo frío al No-ser. Burnet reconoce que el fragmento 14 revela que Parménides fue quien descubrió que la Luna carece de luz propia. Según Diógenes fue quien primero se percató de la identidad del lucero de la mañana y el de la tarde. En conjunto los Doxógrafos le atribuyen como doctrina propia la que expone describiendo la estructura del Cosmos en el fragmento 10. Diels admite que, según el fragmento 12, Parménides fue el primero en descubrir la verdadera forma de la Tierra y la naturaleza de los volcanes; Diógenes, en efecto, le concede la paternidad en el descubrimiento de la redondez de la Tierra y de su situación en el centro del Universo. Según Reinhardt fue el primero en exponer la función que el Amor y el Odio juegan en el desarrollo del Universo. Y, en unión con Gigon, cree que se anticipó a Empédocles al afirmar que cada cosa es conocida por lo que le es afín y al iniciar la teoría de las mezclas que durante dos milenios iba a ser la base de la medicina y uno de los fundamentos de la física dominante en la antigüedad y en el medievo.

¿Cómo conciliar esta actitud de profundo interés hacia el mundo empírico, acreditada por esta serie de aportaciones a las ciencias físicas, con la supuesta convicción de que todo este mundo carece de realidad? ¿Hasta qué punto el título de "pitagórico" que Estrabón, Soción y Proclo le atribuyeron refleja sólo una denominación arbitraria, surgida tal vez de su contacto personal con Ameinias, o denuncia cierta similitud entre su pensamiento y la doctrina de los pitagóricos, implicando con ello una aceptación del mundo físico como base de investigación, aunque se le subordinase al Ser Uno? En ese caso, las doctrinas de la Vía de la Opinión, que en parte son pitagóricas (aunque sin dar a esta afirmación la exagerada amplitud que le ha dado Burnet), ¿pudieron tener el mero carácter de una impugnación, de una crítica acerba e irónica o representan una aceptación parcial de la Filosofía pitagórica, aunque subordinada al propio descubrimiento del Ser y superada por una serie de hallazgos cosmológicos debidos al mismo Parménides?

¿No cabe, finalmente, que hayamos interpretado mal los términos de que se vale Parménides cuando censura la Vía de la Opinión? ¿No es posible que hayamos confundido las referencias a la misma con la crítica lanzada contra otros sistemas filosóficos? ¿O que encontrándonos sumergidos en una atmósfera espiritual en que el idealismo ha acabado por constituir un *leit motiv* lo mismo para ser atacado que defendido, hayamos interpretado las expresiones de Parménides con un sentido idealista cuando en rigor pudieran haber estado inspiradas en una actitud religiosa? Pues es necesario no pasar por alto el énfasis religioso que envuelve todo el Poema, no sólo por las imágenes que aparecen en el Proemio y las divinidades de la Vía de la Opinión, sino por la similitud que su terminología muestra con la que fue utilizada por los místicos de su tiempo, por Píndaro, por los trágicos, etc. Esta actitud religiosa con que acaso Parménides concibiera el Ser, similar en muchos aspectos a la de los movimientos catárticos que le eran contemporáneos, ¿no puede explicar, de otro modo que el imperante hasta ahora, el valor que pudo tener para él la realidad del Mundo? No olvidemos que esos mismos términos que en Parménides aparecen anulando a primera vista la realidad del Mundo fueron empleados por autores como Píndaro con objeto tan sólo de acentuar la imperfección o pobreza óntica y religiosa de aquello de que se predicaban, pero no su irrealidad.

En resumen, éste es el fin que nos proponemos: sugerir y fundamentar que cabe una interpretación de la obra de Parménides en la que la realidad del Cosmos empírico no quede anulada, sino tan sólo subordinada a un principio o dimensión metafísica del mismo; que el Ser y el Cosmos de las opiniones propias de los mortales constituyen dos aspectos epistemológicos de la misma realidad. Con el primero se descubre el fundamento último del Cosmos. Pues las apariencias sensibles encubren más bien esa dimensión decisiva de cuanto constituye el Universo; responden a una forma burda de pensamiento que es capaz solamente de captar los estratos más superficiales de las cosas. Sólo cuando el pensar adquiere toda

su pureza es posible que se descubra, cual una revelación divina, la verdad decisiva, la del Ser que constituye la última y más pura dimensión de todo el Universo. Pues el Cosmos múltiple y cambiante, sometido a luchas, guerras y escisiones dolorosas, el Cosmos en que domina la enfermedad, el odio y la muerte, se ofrece como uno, eterno, continuo y homogéneo, inmóvil y equilibrado, cuando es considerado como lo Ente. Un hálito de mística paz acompaña así al descubrimiento de ese Ser transido de pureza. Pero, no obstante esta supremacía de la Verdad que se alcanza con el descubrimiento del Ser, es posible y estimable realizar una interpretación o juicio (γνώμη) de esas mismas realidades según su presencia empírica, decidiendo su denominación y encuadre bajo dos "formas" supremas (Luz y Noche oscura) que someten a un cierto orden la multiplicidad y cambio de las "potencias" cósmicas.

Si a lo largo de este estudio vamos a seguir un orden que en general parece acomodarse al que siguen los fragmentos del Poema de Parménides ello no se debe a un simple prurito de fidelidad al mismo. Se ha decidido así porque al mismo tiempo ello constituye el orden más adecuado para una clara dilucidación del problema que nos interesa y que se ha bosquejado. Por esto mismo no se ha dudado en traicionar esa fidelidad aparente para con el orden del Poema cuantas veces ha sido conveniente examinar ciertos fragmentos prescindiendo del lugar que ocupan, atendiendo su conexión con otros fragmentos distantes.

II.—SENTIDO RELIGIOSO DEL POEMA

Un examen general del Poema de Parménides depara una primer sorpresa: ¿Por qué ese tono dominantemente religioso que ofrece desde un comienzo su Proemio? ¿Y por qué se atenúa tan bruscamente en la Vía de la Verdad? Pues aunque algún término aislado siga poseyendo en ella un cierto sabor teológico, en conjunto poco queda del colorido de las imágenes míticas que aparecen en el Proemio cuando se pasa a la doctrina sobre el Ser. Y si en la Vía de la Opinión son algo más abundantes las expresiones similares a las que figuran en el Proemio e incluso aparecen ciertas divinidades más o menos afines a las usuales de la mitología popular griega, en conjunto el tono religioso que en la misma se advierte no alcanza el énfasis y la densidad que poseyó en el Proemio.

Ello nos plantea un primer problema: ¿Hasta qué punto es mística o religiosa la actitud de Parménides? No cabe duda de que la respuesta influirá no poco sobre la opinión que formemos de la doctrina del Ser y de la cosmología reveladas por la Diosa que mora en el lugar celeste a que es conducido el mortal, cuya narración constituye el Poema. Aunque la respuesta a esta pregunta sólo se deba lograr íntegramente después de examinar todo el Poema, del análisis de su Proemio se pueden conseguir suficientes elementos de juicio como para poder anticiparla con cierta seguridad. Pues es en éste en donde esos elementos religiosos aparecen con mayor abundancia, formando una espesa trama que viste y anega lo que con el mismo ha querido anunciar Parménides.

Comencemos por estudiar el valor simbólico que pueda tener el Proemio considerando el significado de sus principales elementos; y antes de resumir lo que todo ello nos haya revelado atendamos a la conexión que puedan tener esas imágenes y expresiones religiosas con las pertenecientes a otros movimientos característicos de la religiosidad helénica.

A.—EXAMEN DEL PROEMIO

Sexto Empírico, gracias al cual se posee hoy el Proemio del Poema de Parménides, fue el primero en interpretarlo simbólicamente, si bien se puede creer, como ha advertido Reinhardt (P., pág. 32), que su interpretación procede en realidad de algún neoplatónico, acaso de Posidonio. Afirma, en efecto, que los caballos representan las pasiones y apetitos irracionales, el camino el método filosófico, las Heliades simbolizan la vista, las ruedas los oídos y la Justicia que vigila las puertas del Día y la Noche es la imagen del pensamiento infalible. No cabe duda de que esta interpretación ofrece cierto interés. No dejaremos de recordarla cuando se examine la contribución que los sentidos hayan aportado al hallazgo de la Verdad defendida por Parménides. Pero no es fácil hallar ningún testimonio que la justifique y que haga creer que constituye el propósito que guió la elección de los citados elementos del Proemio. Por consiguiente, parece más prudente dejar a un lado la exégesis de Sexto Empírico y proceder a un examen de todos aquellos términos y expresiones que puedan poseer un cierto valor simbólico considerados por sí mismos. Atendamos en primer lugar al camino de que se habla por vez primera en el verso 1,2.

Comienza por decirse que es un camino "famoso" (πολύφημον) o bien, según una sugestiva traducción de J. J. Rinieri recogida por Beaufret, "abundante en revelaciones". De todos modos fue éste un término tradicionalmente utilizado para ensalzar a los poetas o a sus cantos. Pero mucho más interesante es la determinación del itinerario que se le asigna en el verso 1,3. Aunque son distin-

tas las versiones que nos han llegado del mismo, parece más probable la defendida por Tannery (κατὰ πάντ᾽ἄστη) que es, en general, la que ha prevalecido. Se trata, pues, de un camino que conduce al mortal iniciado "a través de todas las cosas". Aceptando la misma versión, Fränkel ha hecho notar que la forma ἄστη puede significar "lugares", teniendo en cuenta que así aparece en Homero (α 3, ἴδεν ἄστεα), traduciendo, pues, "a través de todos lugares", o, como han entendido Gigon, Verdenius y Schwabl, "a través de todas las ciudades". ¿Qué puede significar esa determinación? En primer lugar, coincidiendo con Sexto Empírico, se puede creer que el camino representa el método filosófico o, más ampliamente, la actitud espiritual de quien es digno de poseer la Verdad suprema. En ese caso la expresión discutida parece aludir a que la actividad pensante de quien merece la revelación de la Verdad no tiene que estar vinculada a ninguna ciudad, a ningún ámbito determinado. Ahora bien, recuérdese que hasta el momento histórico en que Parménides escribe su Poema, había prevalecido en Grecia una cierta conexión entre las ciudades y las sectas religiosas o los movimientos filosóficos. No tanto por la dificultad de las comunicaciones como por la autonomía espiritual y política a que aspiraron siempre las diferentes ciudades, cada una protegió exclusivamente una determinada postura espiritual y religiosa, haciendo que no fuera fácil la convivencia dentro de su recinto de diferentes sectas. Es una faceta más de esa poderosa individualidad de la ciudad griega que tanto impidió o frenó la formación de ligas que abarcaran grandes espacios geográficos, las cuales, en todo caso sólo pudieron mantenerse en tiempo de guerra. Recuérdese, en efecto, el odio que despertaron las asociaciones políticas que Atenas y Esparta intentaron realizar durante sus períodos de hegemonía. La misma autarquía (αὐτάρκεια) que rigió como un ideal la constitución de la ciudad en lo económico y en lo político, pareció repercutir en lo espiritual y religioso. Cada Polis cuidó así en todo momento de su aislamiento como garantía de su supervivencia. Cualquier religión, secta o forma de vida extraña fue

sentida por la Polis como una amenaza para su propia existencia, como una fuerza disolvente. La unidad panhelénica que pudo estar representada por lo que existió de común entre diferentes ciudades en la religión griega, en sus mitos o en la poesía épica, se vio siempre contrarrestada por las peculiaridades diferenciadoras con que cada ciudad se apropió de esos factores. Dice, en efecto, J. Burckhardt que

> la religión griega, por su misma naturaleza, no podía en modo alguno constituir el nexo propio de la nación (griega); en su punto más vital, como religión de cada Polis, de sus templos y de sus sepulcros, aumentaba más bien la potencia de odio entre las ciudades; sus dioses luchan entre sí reflejando el desasosiego de la vida griega (*Historia de la cultura griega,* IV, 1).

Ahora bien, si como es sabido esta autarquía espiritual de la ciudad griega se vio enormemente atenuada a partir de las guerras con los persas, este cambio no sobrevino repentinamente. El cosmopolitismo de Anaxágoras, de los sofistas, de los cínicos, denota la aparición de un tipo de mentalidad más propicio a la comunidad espiritual entre las diversas ciudades. Acaso la frase de que estamos ocupándonos, la que describe el camino que sigue el pensador como una vía que lleva a través de todas las ciudades, constituye una temprana expresión de esa convicción cosmopolita de todo racionalismo que estima que el pensamiento es una actividad de la que pueden participar por igual todos los hombres, cualquiera que sea la ciudad a que pertenezcan. O, dicho de otra manera, ese camino no es el que cultivan determinadas sectas cerradas que creen poseer la exclusiva de la salvación o de la sabiduría mediante la práctica de sus misterios y que se encierran en determinadas ciudades de las que aspiran a hacer un sólido reducto.

Si es éste el significado de la frase de que nos ocupamos, ello hace muy difícil de aceptar la hipótesis de Zafiropulo de que el Proemio simboliza una vía de iniciación. Pues, ¿qué vía de iniciación pudo caracterizarse por la exigencia de que el iniciado estu-

viese en posesión de "todos los conocimientos humanos"? (EE, apéndice V). En efecto, según Zafiropulo, Parménides representa una de las últimas formas de animismo que surgió en Grecia, claramente entroncado en ese aspecto con el Pitagorismo. Y como todo movimiento animista, la escuela eléata se caracterizó por el carácter esotérico de sus doctrinas, cuyo conocimiento entrañaba el dominio del alma del mundo. Sin embargo, aunque se admitiese ese animismo esotérico en la Filosofía presocrática, ¿cómo se puede entender que sea un síntoma del mismo la afirmación de que el camino que conduce a la revelación de la verdad ha de pasar a través de todas las ciudades? Si el significado de esas palabras entraña esa universalidad de conocimientos a que antes nos referimos y que el mismo Zafiropulo acepta, es decir, da a entender que el elegido para oír la Verdad de los labios de la Diosa ha de dominar cuanto saben los hombres no importa en qué lugar y no se ha de vincular a la sabiduría privativa de ninguna ciudad o secta, no comprendemos cómo ello pueda apoyar la teoría de que Parménides está describiendo los requisitos necesarios para ser iniciado en una supuesta asociación animista poseedora de un saber esotérico. Pues las tareas de iniciación que se verificaban en las sectas esotéricas o catárticas en general nada se preocupaban de los conocimientos generales que pudiera tener el iniciado. Lo que interesaba en ellas era, por el contrario, el saber "misterioso" que en la iniciación obtuviera. El origen de la iniciación radicaba, pues, en la misma secta y lejos de estar abierto a lo que se conociera en todas las ciudades, requería, por el contrario, la introducción del interesado en el grupo restringido de gentes conocedoras de la doctrina esotérica. Y si el conocimiento de los símbolos y fórmulas sagradas de la secta entrañaba el dominio de aquellas potencias cósmicas a que aludieran esos nombres, la iniciación iba acompañada de la posesión por parte del iniciado de un poder sobrenatural. Todo ello imponía la restricción del número de quienes pudieran beneficiarse de esos conocimientos mágicos. Por consiguiente, las "vías" de iniciación practicadas por las sectas catárticas y animistas excluían

lo mismo por su origen que por su finalidad, la universalidad de saber que parece ser propia del camino propuesto por Parménides. Más afinidad muestra éste, en todo caso, con otra forma de religiosidad que precisamente se extiende en aquellos momentos en Grecia: se trata de la representada por los purificadores que, como Epiménides de Creta o el mismo Empédocles, pertenecen a un ámbito mucho más amplio y recorren diferentes países, actuando ya como extáticos videntes que profetizan lo por venir y explican el pasado o conjuran las potencias demoníacas, eliminan las impurezas engendradas por cualquier crimen. Son individuos extraordinarios que, por un don semidivino, pueden poner al servicio de la masa y de los gobernantes sus conocimientos mágicos o sus potencias sobrenaturales. Ahora ya no es un saber oculto lo que les da ese poder; es un don sobrenatural, un hado propicio o nobleza de ánimo lo que les hace destacar sobre sus semejantes y ponerles en contacto con las potencias mágicas que dominan el Universo. Si ese poder produce un conocimiento, éste ya no tiene por qué ser secreto, pues en lugar de ser origen del mismo es sólo su producto. Por consiguiente, nada les impide revelar a sus semejantes el saber que su alta misión les ha deparado. Y, más aún, representantes de ese naciente cosmopolitismo que va naciendo en Grecia, no tienen inconveniente en marchar de una ciudad a otra, divulgando por doquier su sabiduría a la vez que ejercen la acción benéfica de sus purificaciones.

Si la actitud de Parménides posee un cierto carácter religioso, más bien se puede encontrar su paralelo en esos purificadores cosmopolitas, pese a toda la distancia que impone entre uno y otros el βίος θεωρετικός que caracteriza a aquél. También él se siente llevado hasta la Verdad por un hado benigno determinado por el Derecho y la Justicia (v. 1,26-28). Lejos de formar un círculo cerrado propone un saber que está abierto a todo humano capaz de elevarse por propio esfuerzo o por don divino hasta el pensamiento del Ser. Desaparece el simbolismo secreto, el hermetismo de las sectas que se sienten vinculadas a la ciudad de forma tal

que hacen de ella una plaza fuerte. Ahora son todas las ciudades las que están abiertas a la purificación que el pensamiento de lo Ente realiza. Pero en definitiva no se le oculta a Parménides el carácter extraordinario que le da a este camino la revelación que con él se alcanza. Por ello advertirá en el verso 1,27 que su camino

está apartado del sendero de los mortales.

Aunque no se puede desechar la hipótesis de Bowra de que alude así al carácter sobrenatural que tiene la empresa del pensador que descubre el Ser gracias a la revelación de la Diosa, considerándola como un camino distinto de los que realmente recorren la faz de la Tierra, cabe también suponer que esa expresión tenía por objeto insistir en que la Vía que lleva a la Verdad es distinta de cuantas han constituído las sectas religiosas o las escuelas filosóficas hasta entonces existentes.

* * *

También las Heliades y los caballos que conducen el carro parecen tener un carácter alegórico además del que pudieran poseer como elementos literarios o religiosos tradicionales. Sin caer en una interpretación tan exagerada como la de Sexto Empírico, hay motivos para creer que Parménides introdujo esas figuras mitológicas con el propósito de que hicieran referencia simbólicamente al contenido del Poema y no simplemente como figuras decorativas que impresionaran al lector. El mismo Diels (PL., pág. 50) estima que en lo que afecta a las Heliades la significación mitológica se convierte en una alegoría lógicamente pensada. Y es que es notable el que precisamente ellas, divinidades tan afines a la luz, sean las que conducen al pensador viajero, cuando la luz posee un claro sentido gnoseológico en la Vía de la Opinión, ya como la potencia que permite conocer lo luminoso, es decir, la "forma" noble, suave y benigna, o, si se aceptara la identidad entre la Luz y el Ser, constituyendo la representación empírica o dóxica de lo

que como "Verdad bien redonda" revela la Diosa. Si el viaje que narra el Proemio representa el proceso mental por el que se descubre la Verdad, es fácil admitir que las Heliades y los caballos, que conducen e impulsan al viajero, representarán potencias cognoscitivas.

Esta hipótesis ha sido hábilmente defendida por Fränkel (PSt., 169). Hace notar que en todo el fragmento que va desde el verso 1,6 al 1,21 no reaparece ninguna expresión alusiva al Viajero que cuenta su fantástica experiencia. Son más bien las Heliades el principal protagonista. Ello se debe, dice Fränkel, a que constituyen el elemento luminoso de la naturaleza del propio pensador viajero que contrarresta lo terreno y oscuro de la misma. Son parte, pues, de su persona y de la Luz que forma parte del Cosmos empírico. Hace notar que esa concepción tiene un curioso paralelo en Píndaro (*Ol.* VII, 70), en la que los rayos del Sol son no sólo las hijas del Dios Helios, sino también las madres de nuestros ojos (cfr. igualmente *Paian*, IX, 2). Mientras Helios se halla en el firmamento sus hijas conducen a los mortales; al iluminar nuestro mundo confieren al mismo tiempo a nuestros ojos los rayos luminosos que éstos proyectan sobre las cosas al ver. Todo ello responde, pues, a una concepción arcaica que confunde las potencias divinas con las anímicas y las cósmicas, explicando éstas en función de las primeras. No tiene nada de sorprendente, por tanto, que Parménides haya escogido como guías del viajero a divinidades emparentadas con la luz; así satisfacía a la vez su propósito de usar imágenes arcaicas dotadas de una fuerte carga mítica y el que estas imágenes fueran afines al contenido de la Vía de la Opinión, en la que la Luz representa la potencia cognoscitiva más noble. Pues no hay que pasar por alto el que el Proemio se encuentra en el mismo plano que las opiniones de los mortales: su contenido es afín al que aparece ordenado bajo las dos "formas" dóxicas en la segunda parte del Poema.

También los caballos pueden tener un significado similar, aunque sea menos destacado que el denotado por las Heliades. El im-

portante papel que juegan lo revela el que en el verso 1,4 se les llame πολύφραστοι, es decir, "muy hábiles" o "muy prudentes". Y subraya esa importancia la misma Diosa al recordar en el verso 1,25 que son ellos los que han llevado al viajero hasta su presencia. Ahora bien, el que no aparezcan vinculados con la Luz hace pensar que con ellos Parménides pudo querer representar una potencia anímica o forma de conocimiento de orden inferior. No obstante, como el Proemio parece estar inspirado en la Olimpiada sexta (22-27) de Píndaro, es posible que con ellos Parménides se haga eco de la descripción que de ellos hace aquél arrastrado por su fuerza literaria. En efecto, Píndaro ensalza a los caballos en esa Olimpiada por la victoria obtenida, afirmando que son capaces de enseñar el camino que han de recorrer; la gloria que han alcanzado recaerá sobre su estirpe y su patria. Pero en último término, aun contando con el relativo relieve de que gozan en el Proemio, es difícil decidir hasta qué punto Parménides se limitó a repetir esas alabanzas para impresionar simplemente al lector por la resonancia literaria y mítica que pudieran tener o si pretendió adjudicar a los referidos caballos un papel simbólico relacionado con sus propias doctrinas.

* * *

Es curiosa la prolijidad y lentitud con que Parménides describe las puertas de los caminos de la Noche y del Dia a partir del verso 1,11. En cierta forma esa lentitud ya se había hecho notar a partir del verso 1,6 y, según Diels (PL., 50), tiene por objeto acentuar las dificultades que supone el viaje y lo prolongado del tiempo que ha requerido su realización. Es un recurso ya utilizado por los autores que habían narrado viajes sobrenaturales o ceremonias de iniciación en los misterios. Por consiguiente, se puede suponer que Parménides persigue con esos versos despertar en el lector la impresión de que lo que narra en ellos pertenece a una línea de espiritualidad que a su manera era afín a la que dominaba en el culto de lo sobrenatural.

Pero al mismo tiempo, esos elementos arcaicos y tradicionales adquieren también en el Poema un valor peculiar, en relación con el contenido de la doctrina de Parménides. El significado de las puertas no parece ofrecer, en efecto, grandes dificultades si se las entiende en relación con el sentido del camino descrito. Si éste representa un proceso espiritual que tiene como meta el hallazgo de la Verdad, las puertas sólo pueden representar el momento crítico en que se hace posible el acceso a la Verdad misma, en que ésta se vislumbra al fin. En rigor, todo lo que le precede sólo ha podido significar el anhelo, el ánimo (θυμός) que a ella tiende. La llegada a las puertas simboliza la superación de toda una serie de dificultades, la victoria sobre cuantos obstáculos e impedimentos pudieron amenazar el hallazgo de la Verdad. Ahora ya no importan siquiera el carro y los corceles que hasta aquel momento habían sido el factor decisivo en el fantástico viaje iniciado; apenas vuelven a ser mencionados. Si representaron, como afirma Sexto Empírico, las potencias más bastas del alma, el encuentro con las puertas da a entender que ya han sido superadas y que a partir de ahora todo depende de las formas supremas de conocimiento, las simbolizadas por las Heliades y, sobre todo, por la Justicia y la Diosa que revela la Verdad.

De cuanto se dice de las puertas llama la atención, en primer lugar, que las cierren unas llaves de "doble uso" (ἀμοιβούς — v. 1,14). ¿Quieren expresar estas palabras la alternativa ineludible que entraña el advenimiento a las puertas, la decisión suprema que exige ese momento, aceptando la presencia del Ser o rechazándola para continuar preso en la red de las opiniones múltiples y variables? Esta es la característica principal de la doctrina del Ser: su rigor no permite duda o tercería alguna. Sólo cabe aceptar la Verdad del Ser, con cuantos "signos" (σήματα — v. 8,2) arrastra consigo, haciendo evidente su unidad e inmutabilidad, o decidir su negación y desconocimiento. Las cadenas que ciñen al Ser (v. 8,14, 8,26, 8,31 y 8,37) impiden que su verdad pueda manifestarse en grados diversos de certeza variable. Por el contrario, su absoluta

Verdad de perfil inequívoco sólo puede quedar abandonada para dar paso a la ignorancia de quienes confían en las opiniones impuestas por la experiencia cotidiana.

La descripción de las puertas es particularmente minuciosa. Se dice que su umbral y dintel son de piedra; que están cerradas por un travesaño de férrea piña y que sus batientes de bronce giran sobre goznes provistos de bisagras y pernos. Y, sin embargo, apenas se indica el lugar en que están situadas. Es muy probable que todos aquellos detalles procedan de algún escrito de carácter religioso conocido por Parménides; éste pudo tomar del mismo cuantos elementos descriptivos contribuyeran a realzar la majestad del trance que tenía lugar al cruzar su umbral. Sin embargo, es fácil suponer que no pudiese incorporar al Poema los datos referentes al lugar que ocuparan las puertas en el modelo en que se inspiró. Privado de un patrón literario que le permitiera describir adecuadamente la situación de las mismas, no supo crear las imágenes adecuadas para indicarlo con la misma riqueza de detalles con que había descrito su forma. Pues no fue ciertamente la imaginación la actividad más destacada y fecunda en que brilló el genio de Parménides: cuantas veces tuvo que describir imágenes o figuras de las que no era fácil que dispusiera un adecuado antecedente literario, no pudo evitar ser excesivamente parco en palabras, especialmente si se comparan esos momentos con aquellos otros en que rozaba temas más frecuentados por los escritores de aquellos tiempos. Sobre el lugar de las puertas dice solamente que eran aéreas, es decir, que se hallaban elevadas en el aire (αἰθέριαι — v. 1,13). Es difícil creer que con ese calificativo Parménides diera a entender que estaban constituídas de aire o éter, pues ello sería incompatible con la descripción que de ellas se hace en los versos contiguos: su umbral y dintel es pétreo y sus batientes de bronce. Por ello se puede desechar la hipótesis de Morrison (*Parmenides and Er*, JHSt, 1955, págs. 59-68) de que el camino descrito en el Proemio lleva a regiones subterráneas, pues se inspira en narraciones tradicionales de viajes de ultratumba; ello queda claramente

excluído por el carácter aéreo de las puertas y por todos aquellos detalles que indican que su término es el dominio de la Luz. En todo caso, la presencia de las Heliades hace difícil creer que la ruta señalada por ellas pudiera discurrir por un mundo subterráneo.

Más importancia, por las consecuencias que ello pudiera tener para la comprensión del Poema íntegro, es la que reviste el examen de la situación de las puertas con respecto a las moradas de la Noche y del Día. Atiéndase que son denominadas

> las puertas de los caminos de la Noche y del Día.

¿Se llaman así, tal vez, porque dan paso desde el dominio de la Noche al dominio del Día? ¿O se encuentran, por el contrario, Noche y Día a un mismo lado, dado que a la otra parte sólo se halla la Diosa que revela la Verdad del Ser? En el primer caso ello significaría que el ámbito de la Luz equivale al del Ser. O, dicho de otra manera, representaría una cierta identificación entre el Ser y la Luz, entre el No-ser y la Noche, tesis fundamental de Gigon. En el segundo caso, si la Noche y el Día quedan en fases sucesivas a un mismo lado de las puertas (lo cual ha sido sostenido por Cornford — PP., pág. 30), ello garantizaría que lo oscuro y lo luminoso, las "formas" dóxicas, constituyen un ámbito distinto del Ser simbólicamente representado por la Diosa que lo revela al otro lado de esas puertas. Pues bien, aunque resulte decepcionante, hemos de admitir que las palabras del Proemio no excluyen ninguna de ambas interpretaciones. En efecto, se dice en los versos 1,8-1,10 que

> • aumentaron la velocidad las jóvenes Heliades, marchando desde la morada de la Noche hacia la luz, quitándose los velos de la cabeza.

Ahora bien, ¿llegaron a la Luz antes o después de franquear las puertas? Es imposible decirlo, pues a continuación se afirma solamente:

> Allí están las puertas de los caminos de la Noche y del Día. ,

Igual se puede entender que el camino abandonaba la morada de la Noche, pasaba a la del Día y llegaba después hasta las puertas, como que éstas se encontraban entre una y otra morada, de forma que la Diosa habitaba en la de la Luz. Por muy decepcionante que sea esta imprecisión no debe ser olvidada, pues al menos nos deja las manos libres para buscar en otros puntos la solución al problema de la correspondencia entre las "formas" dóxicas y el Ser.

También ofrece un gran interés el significado de la Justicia, mencionada por vez primera en el Proemio, en el verso 1,14. Pues constituye una de las figuras claves en todo el Poema. En efecto, reaparece en el verso 8,14 en que se dice que

> por ello ni que se engendre ni que perezca [lo Ente] permite la Justicia relajando las cadenas, sino que las mantiene firmes. El juicio sobre ello en este respecto es: Es o no es.

Precisamente es lo mismo que se dice de la Necesidad en el verso 8,30:

> La firme necesidad lo tiene en cadenas envolventes, lo aprisiona por todas partes.

(Se refiere al Ente, por supuesto). Y del Hado se expresa una teoría análoga en el verso 8,36:

> ya que no ha sido ni será otro al lado de lo Ente, puesto que el Hado lo ha encadenado para que permanezca apretado e inmóvil.

Dada esta equivalencia entre la Justicia y la Necesidad, se puede considerar que aquélla reaparece en el fragmento 10,6 en que se dice que

> sabrás también el cielo que todo lo circunda de dónde proviene y cómo la Necesidad que lo rige lo encadenó manteniendo los límites de los astros.

Sin embargo, de momento no interesa precisar lo que significa esa Justicia-Necesidad-Hado desde el punto de vista de la Vía de la Verdad; baste indicar provisionalmente que expresa la necesaria y luminosa trabazón que ata al Ser con sus propiedades desde el momento en que nada hay en común entre el Ser y el No-ser. Se tratará de una justicia o necesidad onto-lógica, es decir, que lo mismo rige al Ser que a su Verdad. De momento contentémonos con examinar lo que es esa otra Justicia, la Δίκη πολύποινος, tal como aparece en el verso 1,14 del Proemio.

Πολύποινος es un término usado tradicionalmente para aludir en los textos órficos a aquellas sacerdotisas que actuaban de guardianes o porteras en los santuarios y templos. Por consiguiente, tenían la misión de permitir el paso solamente a aquellos que, por ser iniciados en los misterios, poseyeran la adecuada pureza como para estar en presencia de la divinidad. No se debe pasar por alto, por consiguiente, la aparición de esa figura en el Proemio: puede constituir un elemento ornamental destinado a acentuar la importancia de lo que se está diciendo; pero es sumamente probable también que su elección por Parménides obedeciera al designio de querer producir en el lector la impresión de que cuanto sucede y se dice en el Poema es similar a lo que acontece en las asociaciones religiosas catárticas. Es decir, una vez más la revelación de la Verdad queda equiparada al hallazgo de lo puro, de lo divino. Como hace notar Ehrenberg (*Die Rechtidee im frühen Griechentum*) es un síntoma de la síntesis de lo místico y lo filosófico que tiene lugar en el pensamiento de Parménides.

Ahora bien, si la Justicia es πολύποινος, es decir, es pródiga en castigos y por consiguiente también en premios, ello significa que ese acceso a la Verdad que tiene lugar cuando se franquean las puertas del Día y la Noche es fruto de una rectitud o de cierto mérito del afortunado viajero. No es muy explícito el Poema al precisar su naturaleza. En su saludo la Diosa reveladora dirá que han sido el derecho y la justicia (θέμις y δίκη) quienes le han llevado hasta allí (v. 1,28). Esa justicia debe ser la que guarda las

puertas recompensando o castigando a los mortales que hasta ella llegan. Pero, ¿qué derecho puede ser ése que la justicia ha tenido que reconocer y que ha decidido la admisión del mortal privilegiado? Ciertamente no es un mal destino (v. 1,26). Más aún, es una extraña dignidad que a pocos alcanza, pues el camino que así se ha recorrido no es el que frecuentan los hombres en las distintas formas de vida y conducta que les son habituales.

A pesar de la presencia de esa Justicia que otorga múltiples premios y castigos y que, como se ha dicho, parece ser una figura tradicional en los santuarios órficos, no es lógico suponer que ese mérito y derecho haya sido ganado mediante ninguna iniciación religiosa correspondiente a cualquier secta de las entonces existentes. Lo indica en primer lugar esa alusión a que la ruta que lleva hasta las puertas del Día y de la Noche es distinta de la que recorren los mortales; es previsible que en ésta quedaran incluídas cuantas prácticas esotéricas y catárticas se realizaban por entonces frecuentemente. Pero, además, el producto de la iniciación que verifica la Diosa que se halla en el término del "ancho camino" no tiene nada en común con cualquier doctrina esotérica habitual en aquel tiempo: es simplemente la extraordinaria Verdad del Ser. Por tanto, se debe tratar más bien de un mérito identificado con la nobleza y rectitud de los impulsos, de aquel ánimo que tan lejos deseaba ir, según se dice en el verso primero del Proemio. Es la persona del viajero, pues, la que por su propia condición y esfuerzo en pos de la Verdad ha merecido que ésta le fuese revelada. Tanto más comprensible es ello si, como ha sido propuesto por Fränkel y más ingenuamente por Sexto Empírico, las Heliades representan las potencias cognoscitivas superiores del hombre. Volviendo a su patria, el ámbito de la Luz, ellas han deparado el acceso del viajero hasta la Verdad misma. El hombre que ha podido llegar hasta ella ha debido poseer una peculiar nobleza en su condición humana y especialmente en su pensamiento, gracias a la cual éste ha podido identificarse con el Ser sin impedimentos ni encubrimientos de ninguna clase. O, dicho con el lenguaje metafórico del Proemio, ha

podido ser arrebatado por los muy prudentes caballos y las inmortales Heliades para ser conducido por el camino "abundante en revelaciones" y que a través de todas las ciudades y regiones del orbe lleva hasta la Diosa. Si aquel ánimo o impulso (θυμός) que tan lejos anhelaba llegar (v. 1,1) no hubiera sido recto y noble de por sí, no hubieran sido las Heliades las guías del vidente mortal, es decir, no hubiera podido desplegar el puro pensamiento capaz de alcanzar el Ser, la Verdad bien redondeada.

Esta Justicia pródiga en premios y castigos representa, pues, el reconocimiento de una nobleza y dignidad, de un derecho enraizado en la naturaleza de ciertos mortales. De modo similar, dice Fränkel (PSt., p. 170), Solón proyectó también sobre la estructura social un concepto de justicia tomado de la necesidad que se manifiesta en los procesos naturales. De modo análogo se puede interpretar el fragmento 547 del "Ajax" de Sófocles: la naturaleza implica una normatividad o regularidad en su constitución que se manifiesta de formas distintas en cada uno de los entes; así se descubre la necesidad o "logos" que hace de las cosas un Cosmos. No muy lejos se halla de esta exaltación de la Justicia, característica del siglo VI y comienzos del V, la expresión que de la misma da Anaximandro cuando afirma que las cosas deben cumplir penas y castigos por haber roto la justicia imperante en lo Indefinido (A 9). E incluso en Heráclito la Naturaleza vuelve a ser concebida esencialmente como Justicia, armonía, ley o sabiduría que da orden al Cosmos a través de su incesante y violenta agitación. Si bien en momentos remotos pudo también aflorar un concepto similar de la Justicia (cfr. los seis ejemplos que aduce Fränkel en el lugar citado, tomados de la *Odisea*), es el siglo VI el que le da un contenido más riguroso y una expresión filosófica, preparando así su inserción en la estructura ontológica de las cosas realizada por Parménides; de ello nos ocuparemos al examinar su aparición en la Vía de la Verdad.

Más aún, sin necesidad de tomar en consideración ahora lo que signifique la justicia como rectitud ontológica determinada por

la infranqueable distinción entre Ser y No-ser, su misma presencia mítica en el Proemio denota una plenitud de concepción superior a la que fue propia de los antecedentes citados. Representa no sólo una constitución legal de la naturaleza de los mortales, sino el reconocimiento expreso de la misma, del derecho o pureza de la condición del hombre vidente. Pero ese reconocimiento no se limita a proclamar los méritos del mortal privilegiado: si la justicia premia y castiga es porque entraña ya el principio de la equidad. El premio ha de responder al derecho proporcionalmente a sus méritos. Sería injusto, pues, que la nobleza del ánimo, el alcance de sus anhelos, no se vieran premiados con el don supremo, la revelación de la Verdad bien redondeada. La justicia sigue a la naturaleza, se enraiza en ella pero la trasciende también determinando el descubrimiento del Ser.

Se ha de advertir también que todo ello sitúa a la Justicia del Proemio en un plano distinto del que gozará en la Vía de la Verdad: así como en ésta afecta simplemente al Ser encadenándolo fuertemente y manteniendo su identidad frente al No-ser, la Justicia que vigila el acceso a través de las puertas del Día y la Noche se encuentra dentro del ámbito de las actividades humanas, de lo múltiple y variable de la existencia; representa una necesidad que, en definitiva, afecta a lo contingente de nuestras acciones y de nuestra vida. En cierta forma es similar, por tanto, a esa otra Necesidad que encadena al cielo a fin de mantener los límites de los astros (frag. 10). Representan la trasposición de la Justicia ontológica al dominio de las opiniones de los mortales.

Finalmente, se puede notar que en el Poema de Parménides la Justicia aparece al servicio de la Verdad, cuidando del acceso a la misma, cuando generalmente son consideradas en sentido inverso. Es un indicio más de libertad e independencia de criterio con que Parménides hizo uso de la misma y de cuantos símbolos de carácter tradicional aparecen en su Poema. Fränkel hace notar contra Hirzel (PSt., pág. 163) que las concepciones arcaicas están muy lejos de poseer la sistematización y rigidez de significación

con que frecuentemente se las estudia hoy; pero, por otra parte, cuanto venimos viendo a lo largo de este examen del Proemio revela que Parménides hizo un uso de esas imágenes tradicionales mucho más amplio del que ellas mismas por su propia ambigüedad permitían en el trato general de que eran objeto.

B.—ANTECEDENTES RELIGIOSOS Y LITERARIOS

Antes de iniciar cualquier tipo de conclusión sobre el contenido del Proemio, conviene que se aclaren ciertos puntos que han podido quedar en suspenso. Se ha aludido a que Parménides toma con frecuencia imágenes y figuras de origen mítico o literario para adaptarlas al simbolismo de su poema. Por mucho que altere su sentido esta incorporación, siempre queda en ellas algo de su significación religiosa o épica primitiva. Así se ha podido suponer que las situaciones narradas en el Proemio tuvieron para Parménides un alcance y trascendencia similar al que tuviera para un creyente un proceso de iniciación o purificación místicas. Todo ello da un cierto interés al estudio de cuáles pudieran ser las fuentes religiosas o literarias en que se hubiera podido inspirar Parménides.

Pocos elementos de la mitología homérica se hallan en el Poema. El tono épico que en aquélla domina es poco propicio a la intención mística y catártica del segundo. En cambio, es éste mucho más afín al espíritu didáctico propio de Hesiodo. Este pudo ser el origen de las divinidades que, según Cicerón (*De Nat. deor.*, I, 11, 28), se mencionaron en la Vía de la Opinión. También la distinción entre la Vía de la Verdad y la de la Opinión, ambas reveladas por la Diosa, tiene su paralelo en el discurso de las Musas heliocónidas. Las Heliades son altamente afines a las benévolas Hijas de Zeus (κοῦραι . . . Διός) que figuran en la Teogonía. Igualmente pudo tener su origen en Hesiodo la δώματα Νυκτός o morada de la Noche que abandonan las doncellas solares que guían al viajero; es similar a la gruta de la Noche hesiódica, ante la cual

Adrasteia golpea sobre discos de bronce con mazas del mismo metal. Según Gigon las puertas del pétreo umbral del Día y la Noche tienen su imagen en el Caos de Hesiodo. En la Teogonía la Noche y el Día habitan una misma sala sin encontrarse jamás (751-754), imagen de la que parece ser un eco el que las formas dóxicas que poseen igual nombre no tengan nada en común ni puedan convertirse recíprocamente (frag. 9). El que el viajero haya conversado con la Diosa tiene también su antecedente en Hesiodo, que dijo haber hablado con las Musas; de modo parecido Safo vio a Afrodita y Píndaro a Alcmeón.

El carro que recorre el camino que lleva a las puertas del Día y la Noche es una imagen común en los siglos VI y V antes de Jesucristo. El ejemplo más antiguo aparece en Teognis para expresar que la fama de Cyrnus cruzó mares y tierras (vs. 249 y 250); también allí unos caballos sobrenaturales conocen el camino. Más claro es el antecedente de Simónides (frag. 79,3-4) que habla de un carro de la victoria. También Bachylides visita en un carro alado a las Musas (vs. 176-178). Mucho más abundantes son estos ejemplos en Píndaro (*Ol.* IX, 80; *Pith.* X, 64; *Nem.* I, 4; *Isthm.* I, 6, y VIII, 68). Algunos de ellos muestran una notable similitud con la alegoría de Parménides; por ejemplo, en la *Olímpica* VI, 25, Píndaro habla de unas puertas a través de las cuales su Oda, cual un carro, marchará a Arcadia; también allí los caballos son sabios. Incluso hay términos muy similares en ambos autores: Píndaro usa como transitiva la forma βάσομεν y Parménides, βῆσαν. El ὁδὸν ἀγεμονεῦσαι de Píndaro es similar al ὁδὸν ἡγεμόνευον de Parménides (cfr. Bowra, PrPa., pág. 100). Todo ello denota, según Bowra, la influencia que en ambos escritores ejerció un tercer autor desconocido para nosotros. También las puertas de la Noche y del Día aparecen en Píndaro, aunque no fue ésa una imagen habitual en aquellos tiempos; ello determina, sigue diciendo Bowra, lo impreciso de su situación. No obstante, esas puertas recuerdan las que Apolonio llamó de igual forma y situó en el Olimpo (III, 159-60). También Hesiodo (*Teog.*, 748) describe un ingente umbral

de bronce en el que el Día y la Noche, sin mezclarse jamás, se saludan; ahora bien, a diferencia de las puertas de Parménides, este umbral está situado en el centro de la Tierra.

El momento de la entrada del carro en el reino de la Diosa que revela la Verdad parece proceder también de una creencia popular y tradicional. Sus lectores podrían recordar el viaje de Apolo a los Hiperbóreos, conducido su carro por cisnes o el de Afrodita arrastrada por gorriones. Un poema órfico (frag. 78, Kern) describe a Phanes también viajero en un carro alado. Pero más próximo al de Parménides parece el mito de Faetón, al que aquél debe, en opinión de Bowra (PrPa., pág. 103), no sólo la imagen general, sino también ciertos detalles. La historia de Faetón fue recogida por Esquilo en su "Las Heliades" y por Eurípides en el "Faetón", pero su trama debió ser bien conocida por los contemporáneos de Parménides que hallarían sin dificultad en el Poema de éste ciertos detalles que les recordase el mito. Por ejemplo, las Heliades son las que preparan los caballos a Faetón sin el consentimiento de su padre; por su complicidad fueron transformadas en sauces. Parménides hace de ellas las compañeras del viajero de su poema y dice de ellas que le daban prisa. También en el mito de Faetón figuran unas puertas que, según Eurípides, son las que el Sol abandona. Parménides llama "ardiente" al eje del carro, lo cual recuerda que también lo era el de Faetón, como se confirma en la descripción que de él hace Luciano (*Dial. deor.*, 25, 2).

La entrada del viajero en el reino de la Verdad tiene también asociaciones míticas; sobre todo recuerda que Heracles, después de ser quemado en la pira, fue llevado al Cielo en un carro, acompañado por Atenea y otros dioses, según aparece en algunos vasos de los siglos VI y V. En uno de los vasos conservado en el Museo Británico los caballos son llamados divinos; en el Poema se les llama "hábiles" y posiblemente "inmortales" (v. 1,24). La recepción que los dioses dispensaron a Heracles fue un tema muy divulgado en aquellos tiempos: se le representa en la base del Hecatómpedon,

lo describe Pausanias sentado en el trono de Amyclea y fue pintado por Frynos en una copa, en la que Atenea lo lleva ante Zeus tomándole de la mano derecha. También reproduce este momento Amasis.

Según Cornford (PP., pág. 29) hubo muchos mitos y leyendas en aquella época que, como el de Orfeo y su viaje a ultratumba, influyeron en el viaje referido por Parménides. Igual opina Diels. Entre esos mitos se encuentra el del siracusano Hermotimos, cuyo viaje celeste ha sido contado por Herakleides Pontikós. Según éste, Hermotimos contempló la epifanía de Pluto y Pérséfone: una luz celeste rodeó la escena y gracias a ella vio toda la verdad sobre el destino de las almas después de la muerte; vio luego las tres calles y tres puertas que conducen al cielo. También el oráculo de Trofonio en Labeida cuenta que, descendiendo a una cueva, fue recibido por el príncipe de los infiernos; vuelto a la superficie siguiendo la luz del día, narró lo que había visto. El momento álgido de éste, como de todos los misterios, era la συγγενέσθαι τῷ δαιμονίῳ, igual como ocurre también en el Poema de Parménides. Otro ejemplo lo constituye la leyenda de Formión: herido en la batalla de Sagra se dirigió a Esparta para obtener la curación mediante los consejos de un oráculo; en el camino fue invitado por un joven que lo curó con el simple contacto de su lanza; y repentinamente, como tras un sueño, se encontró en su casa de Crotona. También tiene cierta similitud con todo ello el que Atenea guiara a Diomedes en la Ilíada (E, 837).

Es muy difícil citar con seguridad ningún mito órfico que pueda considerarse como fuente literaria del Poema, a pesar de que algunos autores como Gomperz lo consideran muy probable. Pero, en cambio, son muchas las expresiones del Poema que responden a las utilizadas en los misterios e incripciones órficas. Otto Kern ha sido el primero en investigar los vestigios órficos que pueda representar el Poema. En su *De Orphei... Theogoniis quaestiones criticas*, página 52, hace notar que el fragmento 1,14 tiene un paralelo muy acentuado con un versículo órfico. También cree que la Vía de la Opinión expuso fábulas sobre gigantes y dioses inspirados en los

mitos órficos. Al menos, según Bowra, y como ya ha sido advertido, el epíteto πολύποινος con que se califica a la Justicia, es muy corriente entre los órficos. Εἰδότα φῶτα (v. 1,3) también es una expresión que aparece a menudo utilizada por las sectas religiosas de aquellos momentos, significando "el iniciado". El fragmento 6,4, βροτοὶ εἰδότες οὐδέν, hace referencia a los que siguen la que se llamará tercer vía de investigación de modo muy parecido a como en el fragmento 233 de Kern se menciona a los no iniciados; expresiones similares y con igual sentido aparecen en Empédocles (frag. 11) y en Aristófanes (*Las Aves,* 285). Todo ello hace suponer, por consiguiente, que Parménides consideró a quienes desconocen la Vía de la Verdad como gentes afines a los que no participan de las doctrinas esotéricas de los misterios de aquella época. Según Burnet, Parménides narró en el fragmento 13 el origen y la decadencia de los dioses, en lo que coincide con los órficos y, posiblemente, con los pitagóricos; en efecto, Platón hace que en *El Banquete* Agathon refiera que Parménides, lo mismo que Hesiodo, relató acciones violentas cometidas por los dioses; igual testimonio aparece, desde el punto de vista epicúreo, en el *De Pietate* de Filodemo y en el *De natura deorum* de Cicerón. El propio Burnet y W. Nestlé (*Vom Mythos zum Logos,* pág. 110), siguiendo a Otto Kern, creen que la Necesidad (Ἀνάγκη) que en los versos 8,30 y 10,6 aparece encadenando el Ser o el cielo es también de origen órfico; figura, al menos, en la Argonáutica órfica en el fragmento I, 424. Igualmente parecen ser de uso habitual entre el orfismo los términos εὐαγής (cfr. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs,* pág. 150) y στεφάνη (cfr. Diels, PL., páginas 9 y 103); el primero, utilizado por Parménides para mencionar la pureza de la antorcha solar (v. 10,2), está relacionado con el culto a Deméter y el segundo, que según los comentaristas de la antigüedad debe ser sobrentendido en el frag. 12, se encuentra en las láminas de oro de Corigliano y en la Argonáutica, 761. Otro resabio órfico aparece en el verso 8,42: κόματον está unido a καίρος de modo similar a como en un fragmento de las Órficas

de Kern se une ἔσχατα πείρατα. Y el fragmento 8,52 κόσμον ἐμῶν ἐπέων ("el orden engañoso de mis palabras") fue expresado antes por Solón y, según Platón, fue una expresión órfica. El término στυγεροῖο ("odioso", "abominable"), mencionado en el verso 12,4 con referencia al nacimiento, posee un eco de pesimismo órfico que reaparece en el fragmento 262 de Empédocles. El comentario que hace Simplicio del fragmento 13, narrando el destino de las almas, revela en opinión de Diels (PL., pág. 109) y de Erwin Rohde (*Psyqué*, IX, 1, 4) cierta influencia órfica o, en general, de modo parecido como ocurre en Píndaro, de los cultos místicos de aquella época. Diels (PL., pág. 56) hace notar que la personificación de la Verdad en el Proemio, bajo la forma de la Diosa que recibe al viajero en el verso 1,22, recuerda a la de Zeus en las rapsodias órficas (123 Abel) o puede haber sido sugerida por Epiménides. Finalmente, el gesto de las Heliades, apartando de sus cabezas los velos al penetrar en la morada del Día, recuerda fácilmente la práctica de los misterios cuando el iniciado descubre su cabeza una vez ha sido hecho partícipe de la doctrina mística.

No menos interés suscita la identificación de las divinidades que aparecen a lo largo del Poema con vistas a la calificación religiosa del mismo. Una de las más notables es la Δίκη πολύποινος ("Justicia de múltiples castigos") que figura en el verso 1,14, de la que ya nos hemos ocupado y que, como se dijo, es designada con el mismo nombre con que se aludía generalmente en los medios órficos a las sacerdotisas que custodiaban la entrada en los santuarios o templos y cuidaban del fuego sagrado. Pues bien, según Teofrasto y Aetio, es la misma divinidad que aparece en el verso 12,3, que gobierna todas las cosas en medio de las bandas o coronas celestes. Burnet y Diels han rechazado esa hipótesis. El segundo (PL., págs. 107 y 109) creyó que esa diosa sólo puede ser la pitagórica Ἑστία, teniendo en cuenta el testimonio de Simplicio que, habiendo tenido ante su vista el Poema íntegro, la situó en mitad del Universo (*Fís.*, 34,14). Pero Burnet, al estimar que Parménides creyó que la Tierra está en el centro del Cosmos, negó

que se tratara de la citada divinidad. Si se admitiera esa hipótesis, teniendo en cuenta que Ἑστία representa para los pitagóricos el fuego central del Cosmos, habría que suponer que Parménides había creído que en el centro de todas las bandas o coronas hay una zona de fuego, de lo cual nada dicen los fragmentos de su Poema o los comentarios que del mismo se hicieron en la antigüedad. Por ello, Burnet se siente inclinado a ver la mejor solución en el mito de Ἔρ, si bien comienza por lamentarse de que sea tan poco lo que de él sabemos; pero, de acuerdo con Teofrasto y Aetio, sostiene que esa enigmática divinidad sólo pudo estar situada entre la Tierra y el Cielo, tal vez en la Vía Láctea, lo cual puede estar apoyado por un confuso fragmento de Cicerón (*De nat. deor.*, I, 11, 28).

Con todo, menos probable aún es identificar esa Diosa con Afrodita, como sugirió Plutarco: Parménides situó al planeta del mismo nombre en la parte alta de las coronas celestes, lo cual no coincide con la situación media que asigna Simplicio a la discutida divinidad. Por ello, Berger intentó localizarla en el Sol, apoyándose en ciertos testimonios tardíos de Plutarco y Proclo y en ciertas alusiones de Aristóteles; pero, como observa Diels (PL., 107), de todo ello no se puede encontrar ninguna huella en Parménides ni en sus inmediatos y más fidedignos comentaristas.

Todas estas vacilaciones y controversias hacen que ofrezca un indudable aliciente la tesis de Reinhardt (P., págs. 13, 17, 20 y 21), que, siguiendo a Teofrasto, coloca a la discutida divinidad en medio del Cielo, allí en donde se encuentran la Noche y el Día. Pues, fiel a su general interpretación de la Cosmología de Parménides, Reinhardt rechaza que se trate de ninguna deidad procedente de cualquier secta de aquellos tiempos: La concibe como un producto de la concepción dualista que rige toda la Vía de la Opinión. En efecto, de esa Diosa proceden, por una parte, las potencias malignas de que habló Cicerón en el lugar antes citado y, por otra, Eros. Manda sobre todos ellos, lo mismo que sobre las "formas" opuestas que, bajo el nombre de Día y Noche, todo lo lle-

nan; y también sobre las almas, enviándolas a la luz o a la oscuridad, haciéndolas nacer o morir. Es así el centro de cuantas fuerzas opuestas constituyen el Cosmos descrito en la Vía de la Opinión. No cabe duda de que la diversidad de testimonios existentes sobre el particular desde los tiempos más remotos y la pobreza de datos de los mismos favorece la hipótesis de Reinhardt. Si Parménides avisa, al comienzo de la Vía de la Opinión, que ésta constituye una exposición original (v. 8,60-61), no puede sorprendernos que la divinidad fundamental que en la misma aparece lo sea también y que, en el mejor de los casos, presente tan sólo cierta similitud con otras diosas tradicionales de los griegos.

En cambio, es general la coincidencia de los comentaristas al admitir que la Diosa que lleva a cabo la revelación (v. 1,24) es una creación de Parménides. No rompe siquiera esa unanimidad la sugerencia de Diels de que Parménides, al simbolizar con ella la Verdad, se dejó guiar por la personificación de las virtudes o de fuerzas espirituales realizada frecuentemente por los órficos. Representa, como dice Bowra (PrPa., pág. 107), la experiencia personal del Poeta y constituye una divinidad extraña a las habituales en aquel tiempo, aunque pueda ofrecer cierto parecido con Theia, madre del Sol.

C.—MITO Y VERDAD

¿Qué valor se puede conceder después de todo lo dicho a los elementos religiosos que figuran en el Poema de Parménides y especialmente en su Proemio?

Ante todo, no parece probable que constituyan la expresión de un sentimiento o ideario religioso susceptible de ser adscrito a alguna de las sectas o credos religiosos en aquel tiempo existentes. Lo excluye, principalmente, la vaguedad con que se expresa en la mayor parte de las ocasiones, sobre todo cuando alude a las figuras que pueden considerarse como clave de su exposición, como es la Diosa que revela la Verdad (v. 1,22), y la que gobierna todas

las cosas (v. 12,3). Esa imprecisión impide, como se ha visto, establecer ningún fundado y firme paralelo entre esas figuras y las que fueron objeto de culto popular entre los griegos. Por muy sugestiva que sea la hipótesis de que el culto de Dionisos hubiera influído en Parménides y que su peculiar concepto del Ser haya podido beneficiarse del Zeus Uno y Todo del Orfismo, que su desprecio para con el mundo haya tenido como modelo el pesimismo órfico para cuanto es múltiple y mudable, todo ello sólo puede ser una conjetura difícilmente comprobable a causa del escaso conocimiento que tenemos de lo que fue el Orfismo de los siglos VI y V antes de J. C. El que Parménides califique de doloroso el nacimiento (v. 12,4), el que Simplicio mencione en su comentario del fragmento 13 un curso de las almas gobernado por la Diosa similar al "círculo de nacimientos" proclamado por el Orfismo, los elementos teogónicos del Poema y la primacía de Eros en la serie de los dioses creados, el papel predominante de Ἀνάγκη y Δίκη (cfr. W. Nestlé, *Vom Mythos zum Logos*, pág. 63), todo esto, así como la terminología que hemos expuesto y que pudiera proceder del Orfismo, no nos permite sino aventurar la hipótesis de que dicho movimiento haya podido ejercer cierta influencia en la obra o en el pensamiento de Parménides. Ahora bien, no se olvide que, en definitiva, el objeto principal del Poema es la revelación de la Verdad del Ser y la interpretación o juicio de las opiniones de los mortales. Sería realmente fantástico suponer que ello constituye una doctrina órfica o de cualquier otra secta o movimiento religioso entonces existente. Por consiguiente, la presencia de cuantos términos o imágenes míticos hemos hallado y consignado sólo puede indicar que Parménides los tomó para expresar cierta similitud realmente secundaria entre su actitud y la de esos movimientos religiosos.

Ha de parecer, por tanto, completamente exagerada la afirmación de Soción (*Dox.*, 146, 149 y 166) y de Proclo (*In Parm.*, IV, 5), de que hay una gran afinidad entre Parménides y los pitagóricos. No menos audaz parece la tesis de Estrabón (VI, 1, 252)

de que fueron Parménides y Zenón los que llevaron a los eléatas al pitagorismo. Es difícil aceptar todo ello en el sentido de que Parménides hubiera participado fielmente de las creencias religiosas pitagóricas o de cualquier otro tipo. Pues si se puede advertir más o menos vagamente su presencia en el Proemio o en la Vía de la Opinión, desaparecen por completo allí donde más debiera hacerse patente esa comunidad espiritual o religiosa, en la Verdad del Ser. No hay quien ponga en duda de que ésta, así como no pocos elementos del Proemio que han sido ya citados y otros de la Vía de la Opinión que se examinará más adelante, constituyen una creación rigurosamente original de Parménides.

Sin embargo, esas mismas noticias de Soción, Proclo y Estrabón, así como la de Cebes (referida por Estrabón), de que hubo un modo de vida parmenídeo junto al pitagórico, tienen un cierto valor: Fortalecen la sospecha de que Parménides no hizo uso de esas expresiones e imágenes religiosas por puro juego literario. Debe tomarse en consideración la alta probabilidad de que en numerosas ocasiones, aunque sean símbolo de una experiencia personal del autor que en conjunto no puede quedar encuadrada en ninguna secta religiosa conocida, revelen también un sentimiento o actitud espiritual que posea cierta afinidad con la sustentada por esas sectas. Insinúan que lo que acontece en el Poema es, en cierto modo, similar a la purificación que tiene lugar cuando se revela una verdad religiosa, elevando a los mortales hasta lo divino. Es ésta una experiencia que tuvo muy diversos protagonistas en aquellos tiempos: Pitágoras, Empédocles y Epiménides fueron hombres que, sin duda, se sintieron en contacto con las divinidades. Y, si es cierto que Parménides nunca llamó "Dios" al Ser, es también claro que los atributos que le otorgó y, sobre todo, el énfasis con que los proclamó superan una actitud puramente lógica. No hace falta creer, como insinúa Gigon (UG., pág. 269), que silenciara algunos rasgos teológicos que hacían del Ser una divinidad, para admitir que lo concibió con una dignidad que determinaba una situación espiritual muy próxima a la religiosa.

Se da en Parménides, por tanto, una mezcla de lógico y de mítico muy frecuente en su tiempo. Así como el Mito no pudo mantenerse puro en su lucha contra el Logos, sino que lo hizo suyo en amplia medida como arma de combate e incluso como elemento integrante de su propia estructura, también el Logos adoptó en un comienzo elementos abundantes del Mito que sólo lentamente fue abandonando (cfr. W. Nestlé, *Vom Mythos zum Logos*, pág. 17). No es lícito considerar que en aquellos tiempos tan tempranos de la evolución espiritual helénica el pensamiento puro pudiera ser

> algo herméticamente sellado y aislado, esencialmente opuesto a la religión y separado de ella por un corte tan tajante como aquel con que la Ciencia moderna se separa a veces de la fe cristiana,

dice Jaeger en *La Teología de los primeros filósofos griegos*, cap. VI.

> Así como la misma indagación religiosa había estimulado el apetito de conocer, de igual manera la especulación filosófica con que los griegos aspiraron constantemente a adueñarse de la totalidad de la existencia llevó a cabo una función verdaderamente religiosa, dando origen a una peculiar religión del intelecto.

En efecto, si el Mito constituyó una primera síntesis del Cosmos, en virtud de la cual los diversos elementos que en él hallaba el hombre quedaban ordenados jerárquicamente gracias a la vinculación que mantenían con fuerzas y acontecimientos divinos, realizó, no obstante, esa síntesis aceptando la naturaleza misteriosa, irreductible a razón, de esos principios supremos. La lucha que contra esa actitud inicia el Logos está medida por el grado en que se va poseyendo conciencia de lo que es la Verdad que se indaga. Pues la Verdad supone, ante todo, una presencia desnuda de los principios supremos de las cosas. Frente a la divinidad esquiva, esencialmente misteriosa, constituye la Verdad el descubrimiento radical de las cosas en sus últimos fundamentos, de forma tal que la realidad toda cobra una plena inmediatez, una trabazón diáfana. En la Verdad, las cosas se descubren en su razón de ser, como

Logos. Pero ese proceso que lleva del Mito a la Verdad lograda en y por el Logos fue lento y penoso. Vacilante, retrocediendo a veces para avanzar otras a grandes pasos, llena todo el período presocrático y, en sus últimas consecuencias, todo el curso del pensamiento helénico. En Parménides hallamos una de las fases en que la Verdad se constituye con mayor vigor, dando un paso gigantesco en su lucha contra el Mito. Si éste hace acto de presencia en la obra de Parménides es gracias a la aceptación por parte del mismo de una de las dimensiones más peculiares de la actitud mítica: el "pathos" que, de formas muy diversas, se experimenta con respecto a lo divino. Pues aunque Parménides tuvo plena conciencia de que el Ser no es ninguna divinidad semejante a las adoradas por los griegos de cualquier secta o credo religioso, no obstante, por su decisiva situación en la constitución del Cosmos o por los especiales atributos que le atribuyó, se vió obligado a considerarlo con un sentimiento muy próximo al religioso: El Ser es lo puro. Y es que éste era precisamente el carácter principal con que se manifestaba en aquellos momentos la religiosidad popular, tanto en el seno de las sectas catárticas como en todo el ámbito helénico, puesta de relieve, por ejemplo, en la popularidad de que gozaban figuras tales como la de Epiménides. En su magnífico estudio, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*, Moulinier hace ver cómo el concepto de lo puro y el de lo impuro evolucionan a lo largo de la historia de la cultura griega. En Homero y Hesiodo aparecen con un marcado carácter material que, sin embargo, posee consecuencias morales o sociales, determinando el grado de estimación que merece una persona por parte de sus semejantes. Aunque sean escasos los textos que en el siglo VII y en el comienzo del VI nos ofrecen testimonios de lo que en ellos se consideró como impuro, permiten suponer, no obstante, que este concepto sufrió una notable variación, haciéndose más sutil y desplazándose hacia el terreno de lo moral y religioso; así aparece referido a los cadáveres y contrapuesto a todo cuanto afecta lo sagrado. Pero es a fines del siglo VI cuando ese desplazamiento

se hace claramente visible. Son considerados, ante todo, como lugares puros los santuarios, si bien pueden perder su pureza cuando se introduce en ellos un cadáver, un asesino o una parturienta. También son puras las ciudades mientras no se cometa en ellas una acción violenta y criminal; por ello debían ser purificadas periódicamente por medio de fiestas religiosas. Junto a éstas adquirieron un notorio poder catártico los actos rituales propios del culto dionisíaco; en ellos la purificación afectaba notoriamente no sólo la dimensión material de lo purificado, sino la misma conducta y el ánimo de quienes se beneficiasen de la purificación. Las danzas y procesiones dionisíacas, las fiestas populares en honor de ninfas, silenos y sátiros, los transportes místicos interpretados como un rapto divino y todos los ritos que giran alrededor del patrón de los misterios órficos se convierten así en los medios supremos de liberación de lo impuro. Esta ampliación progresiva del concepto de lo puro hace previsible que pronto hallemos su huella en las mismas concepciones filosóficas; no sólo en la escuela pitagórica, cuya afinidad con los cultos órficos es bien conocida, sino en el mismo Empédocles y en Platón se hace visible. Es evidente que con ello la purificación ha adquirido características muy distintas de las que poseyó en sus primeras manifestaciones: Ahora constituye una nobleza o dignidad espiritual lograda esencialmente mediante la verdad y la justicia. Aunque el propio Platón (*Fedón*, 67 y 69 c) haga referencia a los cultos órficos cuando precisa lo que es la purificación que logra la sabiduría, es evidente que es remoto el parecido entre los medios y fines por él propuestos y los que eran propios de los cultos populares. Pues bien, a lo largo de esta evolución, lo impuro va adquiriendo diversos matices dentro de una cierta continuidad: Es primero lo sucio en un sentido material; pasa a ser luego lo pesado, lo basto y confuso, lo oscuro y toda suciedad en tanto que esté relacionada con un crimen o una injusticia; finalmente, significó lo desordenado, lo doloroso, lo mudable y múltiple, lo desproporcionado, la ignorancia y el error y lo injusto en sentido social y ético.

Es indudable que la actitud de Parménides difiere de la representada por las sectas catárticas no menos que la de Platón. Pero no es difícil admitir que el ideal de purificación que tanta difusión alcanzó en su tiempo hizo mella también en él, si bien dentro del plano intelectual determinado por la Verdad del Ser que erige como término de su investigación. La pureza del Ser queda garantizada por su eternidad, su inmutabilidad y su absoluta unidad; está libre así de cuanto determina en el mundo la existencia del dolor, de la guerra y la muerte; tampoco participa de la pesantez grosera de la materia que se convierte en sucio polvo o en cenizas, que hace posible la diversidad de las cosas, su corrupción. Lo material e impuro queda relegado al ámbito de las "potencias" que se describen en la Vía de las opiniones de los mortales. Cuando Parménides describe así al Ser está liberándose de ese temor hacia lo terreno y hacia lo material que movió al hombre griego a sentir un hondo pesimismo para con la vida y el mundo (cfr. H. Diels, *Die antike Pessimismus*); pesimismo que lo mismo aparece en Hesiodo que en los trágicos, en Píndaro, en Anaximandro, en Platón, en los cirenaicos y en Epicuro y, sobre todo, en las corrientes místicas de aquellos siglos que buscaban afanosamente los medios para librar al hombre de lo impuro. Cuando Parménides descubre el Ser experimenta el sentimiento de quien ha trascendido todo cuanto hace dolorosa e incierta la existencia, cuanto aprisiona nuestro ánimo en el círculo doloroso de los nacimientos y de la muerte. Por ello, porque siente este hecho como una liberación y purificación, le vienen a la mente las expresiones usuales en los misterios que, de un modo vagamente similar, buscaban la purificación de sus adeptos y su instrucción en las potencias divinas que rigen el Cosmos.

Ello justifica el valor simbólico que hemos advertido en las imágenes y expresiones utilizadas por Parménides. Pudieron haber surgido, como dice Bowra (PrPa., pág. 112), de un cálculo cuidadoso y atento. Pero pueden ser también la expresión espontánea

y fácilmente evocada por unos sentimientos similares a aquellos que frecuentemente tomaban tal expresión en su mismo tiempo.

> Parménides fue un espíritu religioso y místico —dice Bowra en el lugar citado—. Su elección de las fábulas, su mención de un δαίμων y de una θέα, el uso que hace de elementos antiguos del mito guiado por nuevos propósitos, su descripción de sí mismo como un εἰδότα φῶτα, y, sobre todo, su relato de un viaje celeste, todo ello da la impresión de que escribe no como un lógico, sino como una persona que ha tenido una experiencia similar a la de aquellos que se relacionan con los dioses. Su actitud está muy lejos de la de los φυσιολόγοι; podemos comprender así por qué Platón, cuyas dotes eran similares a las suyas, lo consideró con tanto respeto. Parménides entendió la investigación de la Verdad como algo próximo a las experiencias de los místicos y escribió sobre ello con símbolos tomados de la religión porque sintió que la suya era una actividad religiosa. Se trata de un género de experiencia que no tiene lugar alguno en la religión de los cultos oficiales —podríamos seguir diciendo con Jaeger, en su estudio sobre *La teología de los primeros filósofos griegos*—. Su prototipo hay que buscarlo más bien en las prácticas piadosas, en los misterios y en las prácticas de iniciación; como éstos florecían con cierto vigor en el Sur de Italia en tiempos de Parménides, es probable que éste haya tenido conocimiento de ellos allí.

Pero de todos modos, seguimos leyendo en Jaeger,

> se trata de una experiencia sumamente individual de lo divino, combinada con el fervor de un hombre piadoso que se siente encargado de proclamar las verdades de su propia revelación personal y que trata de fundar una comunidad de fe entre los convertidos por él.

Volviendo la atención hacia el Proemio, se puede creer que Parménides quiso hacer de él una auténtica introducción a su doctrina y no una pieza puramente ornamental.

> Nadie que estudie esta sobrenatural obertura —volvemos a leer en Jaeger— podría nunca suponer que el propósito del Filósofo en este pasaje haya sido simplemente el de montar un escenario impresionante.

Su simple amplitud lo desmiente. Pero, además, como se va viendo, lo que en él se dice arroja cierta luz sobre el contenido de las doctrinas siguientes. Es difícil admitir que Parménides las haya puesto arbitrariamente en boca de una diosa y que haya sido caprichosa la utilización de expresiones que permitieran considerar la teoría revelada en el Poema como afín a una revelación religiosa. Es poco verosímil que un autor rigurosamente lógico en el desarrollo de su principal doctrina haya perdido el tiempo creando una introducción tan aparatosa sin que entre la misma y su auténtico pensamiento existiera la menor conexión. Sea cualquiera la relación que se pueda establecer entre el contenido de la Verdad del Ser o las opiniones de los mortales y el del Proemio (no hay que olvidar, como ya se advirtió al tratar de la Justicia, que el contenido del Proemio cae en el mismo ámbito que las opiniones de los mortales), al menos es fácil creer que el escenario constituído por el último pone de manifiesto el "pathos" con que Parménides concibió lo que luego aparece como el cuerpo doctrinal del Poema. Describiendo una revelación divina, un proceso de purificación o un tránsito a un estado de contacto con la divinidad, proyecta un valor teológico sobre la doctrina de Parménides, haciendo que posea el sentido de una experiencia mística. Ciertamente, que se trata de una mística bien peculiar, susceptible de poseer un contenido lógico, el de la Verdad nítida y rigurosa del Ser.

Sea o no aceptable el simbolismo que tengan los detalles de la narración que constituye el Proemio, es difícil negar el significado simbólico que tiene todo él al evocar esa experiencia mística. No dejaría de ser sorprendente que un autor que, en general, se muestra tan dueño de sus medios de expresión, incurriera en el error de equivocar a sus lectores, sugiriéndoles un simbolismo inexistente sólo por el prurito de conseguir un efecto literario impresionante; el cual, por otra parte, sería de escaso mérito dado que Parménides no podía ignorar que sus lectores reconocerían el origen de la mayor parte de las imágenes por él utilizadas. Pero hay más: La presencia de otras figuras que, como la diosa que

llevó a cabo la revelación, parecen una creación original de Parménides, acentúan la posibilidad de que éste encerrara un determinado mensaje en el Proemio. Si su propósito hubiera sido puramente literario es de suponer que no se hubiera tomado la molestia de crear figuras que más bien desorientarían a sus lectores. Al constituir, en cambio, entidades tan destacadas como la diosa de cuya boca va a brotar la revelación toda, Parménides da a entender que concede al Proemio una especial importancia y que lo vincula con sus propias doctrinas. La novedad de las mismas coincide, en cierta forma, con la originalidad de la diosa que las revela.

Es interesante recordar la pobreza de detalles con que se describe esa diosa. Acaso se deba ello a aquella escasez de recursos imaginativos por parte de Parménides antes aludida y que hizo que sus descripciones fueran prolijas sólo cuando hacía uso de imágenes tradicionales cuyo modelo y detalles pudiera hallar en otras fuentes. Por ello se contentó con mencionar la divinidad principal del Proemio, precisando tan sólo algo que tenía un alto valor simbólico, el que recibiera afectuosamente al viajero, tomando su mano derecha. Tal vez interesara a Parménides dar esa nota de favor por parte de la diosa, pues, lo mismo que en los misterios populares, se trataba de una deidad salvadora, benévola para los puros o iniciados. Pero cabe pensar también que de haber expuesto otros detalles de su aspecto, hubiera corrido el riesgo de que se la confundiera con alguna diosa tradicional, perdiendo con ello el carácter original que poseía.

Si la diosa reveladora posee un claro entronque con el contenido doctrinal del Poema, a través de ella todo el Proemio queda también ligado al mismo, ganando así el valor simbólico a que se ha aludido. Girando en torno a la diosa, creación de Parménides, los demás detalles del Proemio, aunque tomados de determinadas fuentes, adquieren un nuevo valor, al quedar insertos en la trama fundamental que constituye la introducción del Poema. Los elementos arcaicos y tradicionales de que se hace uso cobran así un

nuevo significado: Dan a entender la irrupción del espíritu en la claridad, en la Verdad. Y al mismo tiempo producen la impresión de que algo prodigioso va a ser narrado, algo que a su manera representa la purificación del alma: Una purificación más real y auténtica que la que acontecía en los misterios populares.

Antes de iniciar el estudio del contenido doctrinal del Poema conviene advertir que esta actitud "teológica" puesta de manifiesto en su Proemio permitirá comprender diversos puntos de aquél. En primer lugar, el enfado que manifiesta Parménides para quienes han intentado erigir con otro contenido y en otro sentido una verdad tan decisiva y radical como la propia. Los denuestos que hallaremos, principalmente en los fragmentos 6 y 7, son los que profiere quien, consciente de haber hallado una verdad suprema de rango teológico, siente una viva irritación contra todos aquellos que pretenden instituir falsos cultos. Y, en segundo lugar, la comprensión de ese significado religioso del Proemio nos permitirá entender el desprecio con que trata otras formas de conocimiento que no pueden alcanzar, por su limitación y torpeza, esa profundidad ontológica en que se revela el principio supremo, la Verdad del Ser; no se trata ahora de la ira contra el herético, contra el infiel, sino sólo la expresión vehemente por la que se rechaza a su debido plano toda forma de conducta o de conocimiento que no lleva hasta la dimensión última, purificadora, del Cosmos. Estas serán las expresiones peyorativas con que haga referencia a las opiniones de los mortales.

III. LAS VIAS DE INVESTIGACION

Antes que nada conviene precisar cuántas y cuáles son las vías de investigación que Parménides propone. Pues es necesario que se aclare si alguna de las que se cita en los fragmentos 2, 6, 7, 8,16 y 8,38 coincide con la interpretación de las opiniones de los mortales (Vía de la Opinión), cuya exposición constituye la segunda parte del Poema. De ese modo se podría precisar la relación que tiene esta última con aquellas otras, aprovechando las ocasiones en que son citadas todas juntas. La cuestión ofrece un especial interés por el hecho de que las Vías segunda y tercera, las mencionadas en los versos 2,3 y 6,4, son abiertamente rechazadas por Parménides; si la llamada Vía de la Opinión coincidiera con una de ellas, quedaría fortalecida la posición de quienes estiman que Parménides incluyó en aquélla sólo un conjunto de creencias absurdas, de ficciones carentes de todo valor. Si, por el contrario, cupiera la posibilidad de que la Vía de la Opinión fuese otra que las dos vías declaradas estériles, quedaría abierto el camino para que pudiera ser rehabilitada, concediéndole cierto grado de verosimilitud o de valor científico.

A.—FORMULACIÓN DE LAS VÍAS

La enumeración más completa de las tres vías de investigación, dejando aparte de momento la de las opiniones de los mortales, se encuentra en los fragmentos 2 y 6. En el fragmento 2 se mencionan sólo dos vías de investigación:

Te contaré... cuáles son las únicas vías de investigación que son pensables: La primera, que *es y no es No-ser*... La otra, que *no es y es necesariamente No-ser*...

De la primera se dice que es la vía de la creencia, pues sigue a la Verdad; la segunda es calificada de vía impracticable, pues no se puede conocer ni expresar lo No-ente.

La simple formulación de estas dos vías ofrece ya grandes dificultades. No se pretende resolverlas todas ahora; en realidad, sólo después de examinar la Vía de la Opinión y su relación con la de la Verdad se dispondrá de una idea suficientemente clara de lo que significan. De momento se intentará dilucidarlas en la medida en que sea necesario para comprender su posible identificación o distinción con la Vía de la Opinión.

La formulación de la primer Vía, la de la Verdad, es confusa: ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι ("que es y no es No-ser"). Comienza por ser inquietante ese simple "es" que constituye su primer cuerpo. ¿De qué se dice que "es"? ¿Por qué no ha hecho Parménides una clara referencia a ese sujeto elíptico si, como pudiera fácilmente creerse, se trata del Ser o de lo Ente? El mismo problema plantea la formulación de la segunda vía: ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι ("que no es y es necesariamente No-ser"). Hace creer que todo ello no es un capricho o una simple licencia literaria el que, en el verso 8,2, precisamente al iniciar el despliegue de la Vía de la Verdad, reaparece el mismo ἔστιν carente de sujeto:

Sólo un discurso queda como camino: Es.

Sin embargo, otras expresiones precisan y determinan ese sujeto del Es o del No-es. En los versos 6,1-2 se alude nuevamente a las dos vías citadas:

Es el Ser (εἶναι), pero la Nada (μηδέν) no es.

Por consiguiente, se podría suponer que los sujetos del Es y del No-es a que se refieren las dos Vías sean, respectivamente, el Ser y la Nada o No-ser. Queda ello apoyado por el hecho de que en el fragmento 3, al establecer la inteligibilidad de lo que es el objeto de la Vía de la Verdad, se hable de nuevo del Ser.

Pero, en cambio, hay otros motivos para creer que ese sujeto del Es o del No-es sea el Ente o lo No-ente (ἐόν). En efecto, en el verso 2,7, apenas formulada la segunda vía de investigación, se dice como justificación de su prohibición:

> Pues no conocerías lo No-ente (μὴ ἐόν) (ello es imposible) ni lo expresarías.

En el verso 4,2, al exponer la inmediata presencia del objeto del pensar, se dice que éste no puede separar

> lo Ente (τὸ ἐόν) con lo Ente unido.

Y en el verso 6,1 se afirma que

> es preciso decir y pensar que lo Ente (τὸ ἐόν) es,

agregando a continuación, de un modo que se podría calificar de sorprendente, la otra expresión:

> Pues es el Ser (εἶναι).

Es decir, aparecen equiparadas ambas expresiones, el Ser y lo Ente. Más tarde, en el verso 8,3, después de insistir en que sólo es factible una vía que, como ya se ha advertido antes, es designada con la misma ambigüedad que en el verso 2,3 ("Es"), hace notar Parménides que hay multitud de signos o indicios que prueban que lo Ente, objeto de esa vía, es increado, indestructible. También en el verso 8,19 se habla de lo Ente al preguntar cómo podría perecer. Y en el 8,24 se dice que todo está lleno de lo Ente. Este es continuo,

> pues lo Ente toca a lo Ente (8,25).

La misma expresión aparece en el verso 8,32: lo Ente carecería de todo si fuera infinito, imperfecto. Y en el 8,35 se afirma que no se puede hallar el pensar sin lo Ente.

Ya que no ha sido ni es ni será otro al lado de lo Ente (8,37).

De todo ello se puede concluir, en primer lugar, que Parménides usa los términos Ser (εἶναι) y lo Ente (τὸ ἐόν) con cierta indiferencia cuando describe el contenido de la Vía de la Verdad. También se puede colegir que, puesto que en los versos 6,1 y 6,2 se mencionan las dos primeras Vías de investigación mediante las fórmulas "el Ser es" y "la Nada no es", será admisible que el Ser y la Nada sean los sujetos elípticos del Es y No-es con que las dos vías son presentadas en el fragmento 2. Y como apenas formulada la segunda vía se fundamenta su imposibilidad en el hecho de que lo No-ente es incognoscible e inefable, también se podrá admitir que sea éste el sujeto del No-es. De este modo las dos vías podrían ser formuladas así:

1.ª: Lo Ente o el Ser es y no es No-ser.

2.ª: Lo No-ente, el No-ser o la Nada no es y necesariamente es No-ser.

No obstante, parece más verosímil la posibilidad apuntada por Fränkel (*Rez. v. Verdenius*, "Class. Phil.", 41, 1946), de que Parménides no eligiera arbitrariamente las expresiones "Es" y "No-es" mediante las cuales se anuncian las dos vías, omitiendo caprichosamente su sujeto. Hay que advertir que en ese momento, en el fragmento 2, así como en el verso 8,2, se limita a designar las vías en tanto que métodos de investigación. En cambio, mencionará en lo sucesivo el Ser y lo Ente, o el No-ser, la Nada y el No-ente cuando despliegue el contenido objetivo de cualquiera de las dos vías. Es decir, en el primer caso, Parménides hace referencia a actitudes lógicas; las considera desde un punto de vista estrictamente formal. Así, la primer vía, la de la Verdad, queda

caracterizada por la plena afirmación, la "posición" o "tesis" mental como tal; nada puede expresarla mejor que el puro "Es" del que se excluye toda negación, toda relación con el No-ser. En cambio, la segunda vía constituye el proceso lógico de la negación, de la exclusión de todo contenido objetivo o de todo ser; la enuncia la pura negación, la predicación negativa como tal presupuesta en el rechazo de cualquier forma de entidad: "No es". Y necesariamente ha de ser "No ser".

* * *

Pues bien, el fragmento 6 introduce una nueva Vía de investigación. Es interesante advertir la vacilación con que Parménides le da ese título. En el fragmento 2 había anunciado con energía que sólo hay dos vías de investigaciones, las concernientes al Ser y al No-ser. Después de que la diosa ha ordenado que se consideren esas dos vías y que se prescinda de la segunda de ellas, a la que llama expresamente "vía de investigación", exige del viajero que se mantenga lejos también de aquella otra (¿vía de investigación también?)

> por la que los mortales ignorantes, bicéfalos, andan errantes (v. 6.4).

El que la considere una "vía de investigación" queda corroborado por el hecho de que cuando la mencione de nuevo en el fragmento 7 la calificará de la misma manera:

> Pero aparta tu pensamiento de esta vía de investigación...

¿A que se debió esa rectificación de la primitiva afirmación de que eran sólo dos las vías de investigación? El motivo tiene que ser necesariamente que esta tercer vía posee una estructura que la diferencia de aquellas otras y que hace que merezca el título de vía de investigación de un modo impropio o accidental. No es difícil advertirlo si se examina su contenido y formulación.

Salta a la vista que esta tercer vía posee una constitución contradictoria que no poseían las dos primeras. Nótese que de aquellas dos se dijo que eran las únicas vías de investigación que eran "*pensables*" (νοῆσαι), v. 2,2. Y es que, en definitiva, constituyen dos actitudes mentales consecuentes y, desde un punto de vista formal, intachables. De la tercer vía no se dice que sea concebible, pues su estructura es formalmente contradictoria: La han forjado

> gentes sin juicio para las que el ser y el No-ser son considerados como lo mismo y no lo mismo (v. 6,8).

Si la segunda vía fue desechada no se debió a que fuera inconcebible o inconsecuente como tal vía, sino porque su objeto, lo No-ente, era incognoscible e inexpresable. Ello la hacía, simplemente, impracticable, pero no contradictoria; por el contrario, la negación, la predicación del No-ser, es una operación mental perfectamente lógica. Y del No-ser puede decirse consecuentemente que no es. Pero, en cambio, ningún hombre en su sano juicio puede predicar el Ser de los no-entes o el No-ser de los entes; es formalmente inadmisible que se identifique, a veces, el Ser y el No-ser y que otras se les distinga.

Todo esto queda avalado por el origen que se atribuye a la tercer vía, bien distinto del de las dos primeras. Estas fueron propuestas por la propia diosa, símbolo de la verdad. Es decir, responden a una dualidad de actitudes lógicas que teóricamente es plenamente admisible y aún necesaria. Formalmente hablando, tiene que enfrentarse la Vía del Ser a la del No-ser, la de la afirmación a la de la negación. En principio, nada impide que se tome en cuenta la postura mental que cristaliza en el "Es" y la que se expresa mediante el "No es". Pero otra actitud o vía intermedia es formalmente imposible: *Tertium non datur.* Es absurda y necia la pretensión de hermanar el Ser y el No-ser, de fundir-

los de cualquier manera. Por ello se cuida la diosa de sacudirse toda responsabilidad con respecto a esa tercer vía: La han instituído, afirma rotundamente, mortales ignorantes, bicéfalos, errantes, gentes sin juicio.

Es fácil advertir que, consecuentemente, Parménides adopta con respecto a esa última vía una actitud polémica que no se da con referencia a la segunda vía. La impugnación de ésta es bien sencilla: Si es impensable el No-ser será impracticable cualquier actitud mental que lo erija como objeto. Ningún otro dato proporciona Parménides que permita creer que consideró incluído en esta vía algún pensador o cualquier tipo de gentes. En cambio, la determinación de quienes sostienen la tercer vía llena todo el fragmento 6, el 7 y, probablemente, los versos 8,38-41. Y es que la segunda vía de investigación constituye una postura intelectual concebida por Parménides con tanta originalidad como la primera; por ello no pudo encasillar en ella a ningún autor. Mientras que el uso caprichoso de los términos Ser y No-ser, predicándose de las mismas y de diferentes cosas de forma tal que los entes fuesen a la vez no-entes, es propio de los mortales y frecuente entre los filósofos. Por ello no le fue difícil achacar a ciertas gentes el esquema lógico constituído por esa vía. Ahora bien, el carácter contradictorio de la misma le impide ser por derecho propio una "vía de investigación". No se ofrece como tal al puro pensamiento. Lo es, en todo caso, sólo *de facto*, en tanto que así la han considerado algunas gentes sin juicio, no porque lo exija un auténtico rigor lógico.

Antes de intentar precisar quiénes son esos mortales ignorantes, bicéfalos y errabundos, que han pretendido instituírla como vía de investigación, conviene que se aclare más su estructura formal. Su primer formulación rigurosa se halla en los versos 6,7-8, en que se dice que para ciertas gentes sin juicio

> el Ser y el No-ser son considerados como lo mismo y no lo mismo.

Adviértase que ello no constituye una pura identificación del Ser y No-ser que hubiera quedado expresada con la primera parte de la fórmula:

el Ser y el No-ser son considerados como lo mismo.

Si se pretende que esa vía exprese la contravención del principio de no-contradicción, no puede por menos de desorientar la distinción entre el Ser y el No-ser mencionada después de haberlos identificado. Por ello, no parecen estar en lo cierto cuantos autores (Reinhardt, Coxon, Gigon, etc.) han estimado que la tercer vía constituye una simple fusión del Ser y del No-ser, es decir, de las dos primeras vías. En rigor, supone algo más: Un uso tal de los términos Ser y No-ser que permite que tan pronto se les identifique como se les distinga. ¿Cómo puede ocurrir esto? Sólo cuando son predicados de cosas múltiples y cambiantes. Pues cuando un ente es distinto de otro *es* él mismo, pero a la vez *no es* aquel del que se distingue. Y en cada fase de un cambio el ente cambiante *es* pero *no es* lo que fue o será en las fases precedente y siguiente. Por tanto, el Ser y el No-ser se identifican en cuanto se dicen del mismo sujeto pero se distinguen en cuanto hacen referencia a distintos términos: El Ser expresa la identidad o consistencia de cualquier ente; el No-ser, su distinción con respecto a otros entes o consigo mismo en las diferentes fases de su cambio. Para las gentes sin juicio pueden valer así el Ser y el No-ser como lo mismo y como distintos.

El que esta vía suponga, pues, la predicación del Ser y del No-ser dentro de aquel plano de la realidad constituído por la multiplicidad y mutabilidad de las cosas queda confirmado por el análisis de sus formulaciones posteriores. Así, en el verso 7,1 se dice que

nunca será conseguido esto, que sean los no-entes.

Desgraciadamente, la situación del fragmento 7 ha sido objeto de no pocas dudas, lo cual resta seguridad a la tesis de que la vía de

investigación mencionada en él sea precisamente la tercera, es decir, la expuesta en el fragmento 6. Si se le situara tras éste no habría duda de que hace referencia a la tercer vía, pues ésta es la que se ataca en el fragmento 6; pero si se le colocara tras el verso 1,30, como ha sido propuesto por algunos autores, la vía mencionada en el verso 7,1, la que sostiene que "sean los no-entes" sería la Vía de la Opinión, recientemente aludida en el verso 1,30.

Esta última hipótesis está fundamentada en la versión y exégesis que Sexto Empírico dejó del Poema, tal vez influído por algún autor neoplatónico que, según Reinhardt, copió el fragmento 7 a continuación de los versos finales del Proemio, suprimiendo los versos 1,31-32, en que la diosa dice al viajero que hasta ella llega:

> Pero aprenderás también estas cosas, cómo las apariencias ha sido necesario que sean probablemente, extendiéndose todas a través de todo.

Con ello el fragmento 7 vendría a acentuar la condena de la Vía de la Opinión, ya anunciada en el verso 1,30, que afirma que

> en las opiniones de los mortales no se encuentra la verdadera creencia;

evidentemente, esa repulsa exigía la supresión de los versos 1,31-32, que, de haber sido conservados la hubieran atenuado o anulado.

Contra ello se podía objetar que Simplicio mencionaba tras el verso 1,30 aquellos otros dos en que la diosa ordena que se aprendan también aquellas cosas que se nos aparecen a través de todo. Y que en su comentario del Poema situaba el verso que hoy llamamos 7,2

> (pero aparta tu pensamiento de esta vía de investigación)

detrás del verso 6,9, en que se cita la tercer vía de investigación, e inmediatamente seguido del verso 8,1. Sin embargo, este testimonio perdía fuerza por el hecho de que Simplicio sólo recogía

el segundo verso del fragmento 7; ello permitía suponer que hubiera colocado arbitrariamente dicho verso detrás del 6,9. Y, por otra parte, como se creía posible que la tercer vía (fragm. 6) fuese la misma Vía de la Opinión, parecía verosímil y justificado que Simplicio hubiera situado el verso 7,2, aludiendo a la Vía de la Opinión, después de que ésta misma hubiera sido atacada en el fragmento 6 como tercer vía de investigación.

Sin embargo, la rehabilitación del fragmento 7 y su colocación tras el 6, como parecía indicar Simplicio, quedó garantizada por el comentario y traducción que hizo Wilamowitz de los versos 1,31-32, omitidos por Sexto. No se podía dudar de su existencia, pues era sumamente dudoso que Simplicio los hubiera añadido fraudulentamente al final del Proemio. Dado que en estos versos (cuyo estudio queda para más adelante) se alaba la Vía de la Opinión, otorgándole cierta validez y encareciendo su estudio, ¿cómo se explicaría que a continuación (si es que les siguiera el verso 7,2, como apunta Sexto) se aconsejara apartar el pensamiento de la misma? Por ello Kranz, que recogió la traducción de los versos 1,31-32 dada por Wilamowitz (cfr. más adelante, parágrafo C de este mismo capítulo), propuso la ordenación que hoy se sigue habitualmente y que fue aceptada por el propio Diels, es decir, situando el fragmento 7 detrás del 6.

Pero ha sido Reinhardt el que ha terminado por consagrar esta colocación del fragmento 7 (P., pág. 32). Hace notar la absoluta incompatibilidad entre los versos 1,31-32 y el fragmento 7, lo cual impide que éste pueda ser situado a continuación del final del Proemio. Además, en éste nunca se califica de "vía de investigación" a las opiniones de los mortales, mientras que la vía atacada en el fragmento 7 recibe este calificativo, como haciendo referencia a alguna ocasión previa en que ya se hubiera mencionado una vía de investigación. Tampoco es admisible que esta vía sea la segunda, rechazada en el fragmento 2 con la simple afirmación de que su objeto, lo No-ente, es incognoscible. Los argumentos que aparecen en el fragmento 7 contra la "vía de investigación" en

él aludida aducen, por el contrario, la torpeza del conocimiento sensible; muestran una mayor similitud, por tanto, con los lanzados contra la tercer vía: Es comprensible que las "gentes sin juicio" que estiman que el Ser y el No-ser son lo mismo y distintos, mortales ignorantes que yerran por doquier como poseyendo dos cabezas, pues es

> la incapacidad la que guía en su pecho el pensamiento vacilante,

que sordos y mudos son arrastrados estupefactos, sean los mismos que se ven obligados a marchar arrastrados por la fuerza de la costumbre que excita la mirada vacilante, el oído que zumba y la lengua irresponsable.

La aceptación de esta hipótesis tiene el mayor interés, pues implicaría que la tercer vía, expuesta en el fragmento 6, es una "vía de investigación". Es éste un calificativo que, como ya se advirtió, sólo aparece insinuado en dicho fragmento, mientras que se expresa con toda claridad en el 7. Todo ello tendrá cierta importancia a la hora de precisar la Vía de la Opinión.

Ahora bien, hasta ahora no se ha atendido aún a la formulación de la vía censurada en el fragmento 7. Se dice en él que nunca se conseguirá que "sean los no-entes" (εἶναι μὴ ἐόντα). ¿Responde esta expresión a lo que fue la tercer vía enunciada en el fragmento 6? En primer lugar hay que destacar que en una y otra formulación se identifica de alguna manera el Ser y el No-ser: El que sean los no-entes (7,1), implica que el Ser y el No-ser son lo mismo (6,8); pero a la vez son distintos, pues el no-ente posee como tal una formalidad diversa de la que entraña el ser que de él se predique. Y en segundo lugar, si la fórmula de la tercer vía expuesta en el fragmento 6 era inteligible, suponiendo la pluralidad de las cosas de las que se puede decir bajo distintos respectos que son y no son, esa misma pluralidad aparece en la formulación de la vía atacada en el fragmento 7: Sólo puede haber una pluralidad de no-entes, de los que se dice que son, si hay una diversidad de cosas que, no siendo en cierto aspecto (en tanto

que cada una *no es* ninguna de las otras y *no es* lo que ha sido o será) son al mismo tiempo en cuanto que poseen una cierta realidad y consistencia. El Ser queda así identificado con el No-ser, pues de cada ente se puede decir que *no es* otro ente o lo que fue y será; y de cada uno de estos no-entes se puede decir que por su realidad es. Y, al mismo tiempo, ello significa la distinción del Ser y del No-ser: El primero como principio de la realidad o consistencia de las cosas; el segundo como principio de la diversidad y mutabilidad de las mismas.

B.—IDENTIFICACIÓN DE LAS "GENTES SIN JUICIO" (V. 6,7)

Una vez decidida la formulación de las tres vías conviene abordar otro problema que parece oportuno con vistas a la identificación de alguna de ellas y la Vía de la Opinión: ¿A qué autores o clase de gentes pueden hacer referencia las vías impugnadas en los fragmentos 2, 6 y 7?

Como ya ha sido apuntado, la segunda vía de investigación, la formulada mediante el lema "no es y es necesariamente no-ser" difícilmente parece aludir a ninguna doctrina o credo con que de hecho se enfrentara Parménides. No va acompañada, en efecto, de ninguna referencia a ningún sistema o actitud espiritual que hubiera tenido realidad histórica. Más bien parece moverse en un plano puramente teórico o lógico y, lo mismo que la Vía del Ser, constituye un descubrimiento revelado por la diosa. Pero, más aún ¿qué sistema de los que fueron conocidos por Parménides puede ser apropiado a una fórmula que se limita a expresar la absoluta negatividad del No-ser? Aparentemente, ninguno. Por ello, parecen ser, en definitiva, arbitrarias las hipótesis de Burnet y Nestlé de que alude a los Pitagóricos o la de Reich de que hace referencia a Anaximadro. Sólo tendría ciertos visos de verosimilitud la posibilidad de que aludiera a la actitud de los humanos en general, si se aceptara que todo el mundo empírico es una ficción

carente de realidad y que, por consiguiente, constituye un gigantesco No-ente. Pero en ese caso coincidiría con la Vía de la Opinión expuesta en la segunda parte del Poema, que parece concernir también a las creencias de los mortales en general. ¿Por qué entonces al exponer esta última no se hace la menor referencia a la fórmula con que se enuncia la segunda Vía de investigación del fragmento 2? Esa omisión sería difícilmente explicable. Téngase en cuenta una vez más que nunca se califica "Vía de investigación" a la de las opiniones de los mortales, mientras que la segunda vía recibe con toda claridad este calificativo. Finalmente, no hay que olvidar que, como ya se indicó en un comienzo y se está procurando demostrar, la tesis de la irrealidad del mundo de las opiniones de los mortales no es la única interpretación de la obra de Parménides, ni siquiera la más probable.

En cambio, la enunciación de la tercer vía incluye una clara alusión a ciertos tipos de pensadores o de gentes en general. No tiene nada de extraño que hayan sido múltiples las conjeturas para determinar quiénes hayan podido ser los increpados como "gentes sin juicio", mortales ignorantes, errabundos, etc. Una de las hipótesis más difundidas es la de que todo ello constituye una polémica dirigida por Parménides contra Heráclito. Bernays ha sido uno de los que la han defendido (cfr. *Gesch. Abhandl.*, I, 62, 1850), así como Nietzsche (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, X). También lo creyó así Burnet (APG., pág. 207). En su opinión, la frase del verso 6,9

> el camino de todas las cosas marcha en direcciones opuestas

parece aludir a las vías ascendente y descendente de Heráclito. Y la frase

> gentes sin juicio para las que el Ser y el No-ser son considerados como lo mismo y no lo mismo

hace referencia a la contradictoria teoría heraclitana de que el fuego sea y no sea, lo mismo y no lo mismo, a causa de su ince-

sante devenir; aunque reconoce Burnet que es cierta la objeción de Zeller de que Heráclito nunca afirmó que el Ser y el No-ser fueran lo mismo, cree, no obstante, que esas frases pueden ser una expresión adecuada de las teorías del pensador de Efeso emitida con la terminología de Parménides.

Más abundantes fueron los datos aportados por Diels (PL., página 68) en apoyo de la misma tesis. Hace ver con agudeza que la tercer vía abierta en el fragmento 6

> no es una intuición ingenua, sino una especulación, precisamente la de Heráclito. Se puede decir que la polémica que Parménides dirige contra él se desarrolla lo mismo formalmente que con respecto al contenido temático. Formalmente, en tanto que la Diosa expone su actitud con la mayor dignidad y como *ἀφ'ἁμάξης* aporta denuestos en lugar de pruebas. Es éste el tono de los profetas, no el habitual entre los eléatas. Con respecto a su contenido, tomando en cuenta la dialéctica de dos filos de Heráclito, pero pasando por alto su teoría positiva sobre el Logos. Así cumple Parménides una ley típica de todo desarrollo histórico. Es la forma como polemiza todo autor contra sus predecesores, lo mismo en la Historia que en Filosofía. Cada cual realiza la más brusca reacción contra los que le han precedido. Así ha sido siempre y así debe ser de acuerdo con la ley del desarrollo espiral de la Historia. Pero si nos aproximamos a las invectivas lanzadas por Parménides, advertiremos muy poco contenido en ellas; no obstante, su emoción es bien visible y, si no me equivoco, están construídas con las palabras mismas de aquel contra quien se dirigen. Heráclito había explotado ampliamente el privilegio de los profetas. A lo largo de su libro había atacado la necedad de la plebe no menos que la de sus predecesores y contemporáneos. Ahora hallamos su eco en el Poema de Parménides: εἰδότες οὐδέν (v. 6,4), κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε (v. 6,7) [1]. Pues lo mismo los eléatas que los efesios fueron enemigos del sensualismo. Tanto el original como la copia sirven para denigrar al mismo enemigo. El autor del *De victu* que copió a Heráclito dice con cierta desgana πολλοὶ θαυμάζουσιν, ὀλίγοι γινώσκουσιν [2]. Con más energía se expresó su maestro: βλὰξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ

[1] "Ignorantes" (v. 6,4), "sordos y mudos" (v. 6,7).

[2] "Muchos se admiran pero pocos comprenden".

ἐπτοῆσθαι φιλεῖ (frag. 117)[3]. Y en Parménides, su enemigo, se escucha ahora: τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα (v. 6,7)[4]. Y, finalmente, atacando la misma doctrina: οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται κοὐ ταὐτόν (v. 6,8-9)[5]. Es una deformación pero disculpable. Pues quien lea en el heraclitano *De victu* πάντα ταὐτὰ καὶ οὐ ταὐτά, φάος Ζηνὶ σκότος Ἀΐδῃ, φάος Ἀΐδῃ σκότος Ζηνί[6], quien encuentre en Heráclito mismo la famosa frase ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν (*Alleg.* 24)[7], puede fácilmente comprender mal. La forma aforística del libro y su intencionada oscuridad sibilina han dado ocasión a las malas interpretaciones. Pero Parménides ha suprimido con el ταὐτὸν καὶ οὐ ταὐτόν[8] esa dialéctica paradójica. Si esa polémica cuadra a Heráclito y sólo a él, más claramente se advierte en el verso 6,9, que ridiculiza su Física. La polaridad de los movimientos fundamentales no puede dejar de reconocerse en el término παλίντροπος κέλευθος. Es difícil cerrar los ojos ante el hecho de que πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος (frag. 6,9)[9] constituye una cita del famoso fragmento 45 οὐ ξυνίασιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογεῖ· παλίντροπος (según Plutarco, 1026) ἁρμονίη κόσμου (Plutarco 473) ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης[10]. En ambos casos significa παλίντροπος no sólo "hacia atrás", sino "según direcciones opuestas", una significación que permite fácilmente πάλιν. Consecuente con su actitud polémica y parcial, Parménides sólo expone parte de la tesis de Heráclito en el παλίντροπος κέλευθος; ignora la unidad y equilibrio de los movimientos que Heráclito expresa profundamente con la ἀφανὴς ἁρμονία[11]. Lo que aquél expone, el camino de direcciones opuestas del devenir, el ὁδὸς ἄνω κάτω[12], equivale a la

[3] "El hombre que es estúpido gusta agitarse por cada palabra".

[4] "Estupefactos, gentes sin juicio".

[5] "El Ser y el No-ser han sido considerados como lo mismo y no lo mismo."

[6] "Todas las cosas son ellas mismas y distintas; la luz para Zeus es oscuridad para Hades, la luz para Hades es oscuridad para Zeus".

[7] "Permanecemos y no permanecemos en los mismos ríos, seríamos y no seríamos".

[8] "Lo mismo y no lo mismo".

[9] "El camino de todas las cosas marcha en direcciones opuestas".

[10] "No saben cómo lo que varía está de acuerdo consigo mismo: Hay una armonía de tensiones opuestas como la del arco y la lira".

[11] "Armonía oculta".

[12] "Camino hacia arriba y hacia abajo".

identidad y no identidad del Ser y del No-ser, aunque sólo sea el lado más visible y externo de la doctrina de Heráclito. Le llama δίκρανος, bicéfalo, porque defiende la discrepancia de los puntos de vista opuestos.

Menos probable es que el fragmento 7,5, κρῖναι δὲ λόγῳ[13], muestre también la influencia de Heráclito, quien, según Diels (PL., pág. 62), se había anticipado a Parménides en la distinción entre el intelecto y la sensibilidad; conviene no olvidar la tesis de Reinhardt de que este último fue anterior al pensador de Efeso y que de él nació la citada distinción. En todo caso, el uso de términos referentes al conocimiento intelectual es tan frecuente en Parménides que hace dudoso el aserto de que la presencia en el Poema del término λόγος deba revelar forzosamente la influencia de Heráclito.

Gomperz (*Griechische Denker*, c. 2, núm. 2) y Wilamowitz-Möllendorf (*Hermes*, XXXIV, pág. 203, Berlín, 1899) estiman también que el fragmento 6 hace referencia a Heráclito, pero no suministran ningún otro argumento que interese recordar. Finalmente, G. Vlastos (*P. theory of knowledge*, TAPhA, 77, 1946, págs. 66-77) ha añadido la observación en apoyo de toda esta hipótesis de que el término "bicéfalos" y toda la alusión a indecisión contenida en los versos 6,5-7 y 7,4 hace referencia a la doctrina del sueño y la vigilia de Heráclito.

Por mucha que sea la fuerza de los argumentos expuestos no se debe omitir la mención de los que han sido aducidos en contra de la hipótesis de que fuera Heráclito el autor impugnado en el fragmento 6. Zeller fue el primero en afirmar que Parménides no pudo tener conocimiento de las doctrinas de aquél (*Die Philosophie der Griechen*, I, 5, 738). El libro de Heráclito no pudo estar escrito antes del año 478, lo cual hace difícil que pudiera llegar a manos de Parménides antes de que escribiera éste su Poema, si se toma en cuenta los datos cronológicos que acerca del mismo da

[13] "Juzga con el pensamiento".

Platón. En efecto, Heráclito cita en el fragmento 114 a Hermodoro, que fue expulsado de Efeso a raíz de la rebelión jónica contra los persas, seguramente en el año 478; además, prosigue Zeller, Soción habla de la influencia de Jenófanes sobre Heráclito, lo cual, de ser cierto, contribuiría a atrasar la fecha de publicación de sus escritos. Aunque los datos facilitados por Platón no coincidan plenamente con los de Apolodoro, ratificados por Diógenes, el que Apolodoro errase al indicar la diferencia de edad entre Parménides y Zenón y la insistencia con que Platón habla de la entrevista entre Sócrates y los dos eléatas hace difícil dudar de la fecha por él suministrada. Por tanto, concluye Zeller, se puede colocar la fecha en que fue escrito el Poema de Parménides en el año 480, si se confía en Platón, o alrededor del 504-500 (LXIX Olimpíada), si se cree a Apolodoro.

A esto opone Diels (PL., pág. 69) que cabe la posibilidad de que Heráclito escribiera su obra antes del 478, tal vez en el 490, pues es muy posible que Hermodoro fuese expulsado de Efeso antes de la gran rebelión jónica, en uno de los muchos movimientos políticos violentos que la preludiaron. Además, la Parodia de Epicarmo, escrita en el año 470, impide que los escritos de Heráclito fueran posteriores al año 490. En el caso de que los escribiera entre el 500 y el 490, el intenso tráfico entonces existente entre el este y el oeste del Mediterráneo y que Epicarmo atestigua hace posible que Heráclito fuese conocido por Parménides antes de que éste escribiera su Poema.

De toda esta polémica se puede deducir únicamente que los datos cronológicos referentes a Heráclito y Parménides son lo bastante inseguros como para que nada se pueda decidir a base de los mismos sobre el problema del conocimiento que Parménides pudo tener de las obras de aquél. Más peso tienen los argumentos de que se vale Reinhardt (P., pág. 61) para sostener que Heráclito fue posterior a Parménides. Las expresiones de éste, dice, son más sencillas, lo cual revela que pertenece a un momento filosófico anterior. Además, las frases con que se ha creído que Parmé-

nides le atacaba no aparecen en ninguno de los fragmentos de Heráclito. Más aún, Heráclito parece intentar conciliar en su sistema lo que Parménides había contrapuesto, el conocimiento sensible y el intelectual; Platón lo equipara a Empédocles por su reacción contra Parménides, lo cual queda confirmado para Reinhardt por su estilo semejante al de los sofistas, por el uso de expresiones como τὸ σόφον, usadas también por Anaxágoras y Eurípides y por el concepto de φύσις, similar al de los discípulos de Parménides cuando querían designar la constitución real y verdadera de las cosas (P., pág. 221).

Es indudable que estas objeciones de Reinhardt poseen cierto valor. Si no resultan absolutamente convincentes, deben, no obstante, despertar cierta duda sobre la validez de la hipótesis de que fuese Heráclito el autor aludido por medio de la tercer vía de investigación. Lo cierto es que entre los comentaristas más recientes de Parménides ha prevalecido la tendencia a creer que esa tercer vía pudo hacer referencia a algún otro autor además de Heráclito. Reich (*Parmenides und die Pythagoreer*, Hermes, 82, 1954) ha llegado a suponer que alude a los pitagóricos; aduce, por ejemplo, la hipótesis de que las expresiones "la mirada vacilante, el oído que zumba y la lengua", contenidas en el fragmento 7, no se refieren al conocimiento sensible en general, sino a los misterios pitagóricos. Más sugestiva es la observación de Minar (*Parmenides and the World of Seeming*, 1949) y de Fränkel (PSt., pág. 176) de que la tercer vía puede designar a los hombres en general, aunque no se puede negar que contenga una especial referencia a Heráclito. Ataca, dice Fränkel, a todos aquellos que no se dejaron convencer por sus doctrinas; a quienes creen que el Ser y el No-ser coexisten, admitiendo la realidad de las potencias negativas expuestas en la Vía de la Opinión, es decir, potencias que corresponden al No-ser.

La posibilidad de que las "gentes sin juicio" aludidas por la tercer vía sean todos aquellos que han intentado crear una vía de investigación sobre la base de los datos empíricos, haciendo un

uso arbitrario de la palabra, queda fortalecida por el hecho de que en la descripción que se hace de dicha vía en el fragmento 7 se insiste sobre la índole empírica que le es propia: Se habla, en efecto, de que es "la costumbre tantas veces practicada" la que excita "la mirada vacilante, el oído que zumba y la lengua". Si se ha podido aceptar que en el fragmento 6 se hacía una especial referencia a Heráclito, el examen del fragmento 7 permite creer que no era sólo el pensador de Efeso el incluído en la tercer vía, sino también todos aquellos que intentan erigir una vía de investigación sobre los datos empíricos, haciendo uso de palabras que no están impuestas por la rigurosa necesidad del Ser.

No obstante, los argumentos más firmes en pro de la tesis de que la tercer vía no hace referencia a ningún autor ni a ninguna clase de gentes que hubieran tenido existencia en los tiempos de Parménides, son los sostenidos por quienes creen que esa vía es la que en la segunda parte del Poema es desplegada como Vía de las opiniones de los mortales. Esta, han afirmado Reinhardt, Coxon y Gigon, constituye una aportación doctrinal del propio Parménides y, por consiguiente, no puede contener ninguna crítica contra determinados movimientos filosóficos. Si su propio autor la censura tan acremente es porque constituye una forma de conocimiento contradictoria, edificada sobre elementos burdos y groseros facilitados por las experiencias cotidianas, expresada mediante términos caprichosos e imprecisos.

Aunque el examen y crítica de esta doctrina sólo pueden ser efectuados cuando se haya estudiado la Vía de la Opinión, conviene adelantar ahora ciertas objeciones que brotan de una simple lectura del Poema. No se puede negar que, en apoyo de esta interpretación, las dos vías discutidas, la tercera y la de las opiniones de los mortales, ofrecen fuertes rasgos empíricos: bien visibles, por una parte, en los términos con que se describe la actitud de quienes siguen la tercer vía y, por otra, en aquellos otros con que se califica las "formas" que permiten una interpretación de las opiniones de los mortales. También es cierto que

ambas vías incluyen el uso superficial e inadecuado de los "nombres" con que se pretende expresar sus respectivos contenidos: Las gentes sin juicio han considerado o "nombrado" (νενόμισται v. 6,8) el Ser y el No-ser como idénticos y distintos a la vez, pues es la costumbre la que mueve su lengua (γλῶσσαν, v. 7,5); por ello, todo cuanto pretenden descubrir constituye sólo "nombres" (ὄνομα, v. 8,38). De modo parecido los mortales "han decidido nombrar" (κατέθεντο . . . ὀνομάζειν, v. 8,53) dos "formas" para poder interpretar las "potencias" cósmicas que la experiencia les ofrece, de manera que a cada cosa le corresponde así un "nombre" (ὄνομα, v. 19,3). Pero, a pesar de estas coincidencias, es innegable que hay una profunda incompatibilidad entre la tercer vía y la de las Opiniones: ¿Por qué en esta última no se repite en ningún momento el esquema lógico característico de la tercer vía: El Ser y el No-ser han sido considerados como idénticos y distintos a la vez? Aunque Reinhardt y Coxon han creído que la Vía de la Opinión está constituída gracias a la identificación del Ser y el No-ser, en rigor, es ésta una sospecha que sorprendentemente no puede apoyarse en ningún fragmento del propio Parménides; es cierto que este esquema lógico puede quedar sobrentendido por la multiplicidad y mutabilidad de las cosas, como ya se ha apuntado antes al analizar la tercer vía. Ahora, con relación a la Vía de las opiniones de los mortales, se podría suponer que cada "forma" o "potencia" en ella expuesta *Es* por su propia existencia y *No-es* en tanto que distinta de las otras o de sus pretéritos y futuros estados; sin embargo, ¿por qué no repite Parménides ese esquema de la tercer vía ni siquiera cuando *aún dentro de la Vía de la Verdad*, es decir, cuando anunciando la Vía de la Opinión en los versos 8,50-62, aún podía y debía emplear una terminología ontológica? En cuanto a la hipótesis de Gigon de que el Ser y el No-ser identificados en la tercer vía corresponden al Día y la Noche coexistentes en la Vía de la Opinión será examinada más adelante; baste con indicar ahora que la identidad supuesta entre el Ser y el Día o el No-ser y la Noche no permite identificar

la tercer vía y la de la Opinión: En aquélla se identifican y distinguen el Ser y el No-ser, mientras que en la Vía de la Opinión se limitan a coexistir el Día y la Noche; o, dicho de otra manera, la relación entre Ser y No-ser expuesta en la tercer Vía es muy distinta de la que poseen el Día y la Noche en la segunda parte del Poema.

También se opone a la identificación entre la tercer vía y la de la Opinión el que ésta no haya sido nunca calificada como "vía de investigación", designación que ya se ha visto cómo recae en aquella otra; Parménides se contenta con designarla como una "interpretación" o "representación" (γνώμη, v. 8,53 y 8,56). Pero, sobre todo, es evidente que su actitud al juzgar la tercer vía es muy distinta de la que adopta con respecto a la Vía de la Opinión. No se puede negar el fuerte tono peyorativo con que designa a los

> mortales ignorantes, que andan errantes, bicéfalos; pues la incapacidad en su pecho guía el pensamiento vacilante; son arrastrados, como sordos y mudos, estupefactos, gentes sin juicio... (versos 6,4-7).

Es la costumbre tantas veces practicada la que los arrastra,

> excitando la mirada vacilante, el oído que zumba y la lengua (vs. 7,4-5).

Para apreciar el contraste que frente a esta inexorable condena ofrece aquella otra, mucho más suave, con que se ataca a la Vía de la Opinión, se debe examinar los fragmentos 1,31-32 y 8,60-61, en que se propone y encarece su conocimiento.

C.—LA NECESIDAD DE LA VÍA DE LA OPINIÓN

El primero de esos fragmentos es aquel en que la diosa ordena o advierte que serán conocidas todas las cosas, así

la verdad bien redonda, como las opiniones de los mortales, en las cuales no se halla la verdadera creencia;

pues también se ha de aprender

cómo las apariencias ha sido necesario que sean probablemente, extendiéndose todas a través de todo.

Y en el segundo se advierte, una vez han sido descritas las dos "formas" nombradas por los mortales, que se revela

el orden de todas las cosas verosímiles,

constituyendo ello una "representación" (γνώμη) que no ha de ser aventajada por ninguna otra urdida por los mortales.

La reconstrucción del fragmento 1,31-32 ha sido motivo de una larga polémica. Peyron lo halló en el *Taurinensis* de Simplicio como χρῆν δοκίμως εἶναι y lo corrigió para su mejor traducción en χρῆ δοκίμως ἰέναι. Karsten le siguió, introduciendo apenas ligeras modificaciones, así como Stein, que parafraseó el fragmento del siguiente modo: "Pero también aprenderás esto, pues todo ha de ser investigado desde sus fundamentos; también los puros supuestos han de ser decididos de modo aceptable". Por su parte, Heibergs aceptó la misma expresión sostenida por Peyron, teniendo en cuenta que la versión del fragmento que Simplicio cita en el *De Caelo* (δοκίμως σ'ἰέναι) coincide en lo esencial con aquélla.

Sin embargo, Diels halló muy improbable esta interpretación del texto, no sólo por sus dificultades lingüísticas, sino por no conformarse con la doctrina que él admitía en Parménides, ya que la indicada versión parecía exaltar la necesidad de investigar las apariencias, concediéndoles cierto grado de veracidad o probabilidad (PL., pág. 57). Por ello traduce τά δοκοῦντα εἶναι, "las cosas que parecen ser"; es decir, enlaza εἶναι con τά δοκοῦντα, en lugar de considerarlo unido a χρῆν, como había sido corriente hasta entonces. Cree que περῶντα no puede apoyarse en δοκοῦντα, por lo que falta un infinitivo dependiente de χρῆν sobre el que recaiga el

sujeto presupuesto en el participio. Ese infinitivo lo encuentra Diels en el ΔΟΚΙΜΩΣ transmitido tradicionalmente, pero que él retoca convirtiéndole en δοκιμῶς' εἶναι. Es decir, δοκιμῶς' sería la contracción de δοκιμῶσαι, implicando la idea de "poner a prueba". De este modo, los versos en cuestión se traducirían así: "Pero debes aprender también esto, cómo lo que parece ser debe ser sometido a una prueba de rectitud examinándolo todo." O, como se expresó en la primera edición de *Die Vorsokratiker*: "Pero debes aprender también esto, cómo se debe reconocer por medio de una investigación general que se acepten esas apariencias". Es interesante advertir que, en definitiva, esas traducciones y la corrección que las hizo posibles dependen de la idea que Diels se había formado de la falta de realidad de las apariencias empíricas.

El propio Burnet, a pesar de que coincide ampliamente con Diels al estimar que para Parménides fueron ficticias las apariencias descritas como opiniones de los mortales, puso ciertos reparos a la versión que aquél había dado del fragmento en cuestión. Lee χρῆν δοκιμῶς εἶναι con Diels, pero no acepta su traducción. Estima que hay que tomar estrictamente χρῆν δοκιμῶσαι (es decir, δοκιμάσαι). Y χρῆν con el infinitivo significa "habrían debido". En ese caso el sujeto más natural para el infinitivo es βροτούς, mientras que εἶναι debe depender de δοκιμῶσαι y tener por sujeto τὰ δοκοῦντα. Según todo ello, la traducción propuesta por Burnet es: "Pero debes aprender también estas cosas, cómo (los mortales) habrían debido juzgar que son las cosas que se les aparecen, mientras tú caminas en tu viaje a través de todo" (APG., pág. 213).

Wilamowitz-Möllendorf fue mucho más allá en su crítica de la interpretación de Diels. En un artículo publicado en la revista "Hermes" (núm. XXXIV, pág. 203) hace notar que la expresión διάκοσμον ἐοικότα πάντα (v. 8,60) alude a un orden cósmico íntegro, es decir, a un conjunto de opiniones que, aunque no sean la plena verdad, están coherentemente cerradas en sí mismas y son verosímiles. Es el modo cómo operaron con frecuencia los sofis-

tas con su ἐοικότα λέγειν. A ello corresponde el τὰ δοκοῦντα διὰ παντὸς πάντα περῶντα del fragmento 1,31-32, pues cada afirmación o apariencia se confirma y cierra mediante el conjunto del sistema; así, constituye la Vía de la Opinión un conjunto consecuentemente cerrado en sí mismo, aunque de carácter hipotético. En ese caso τὰ δοκοῦντα δοκίμως ἐστὶ τοιαῦτα ("las cosas que aparecen son tales probable o plausiblemente"): Las hipótesis que constituyen la Vía de la Opinión tienen un grado de realidad estrictamente probable o plausible.

Frente a Diels, creyó Wilamowitz que Parménides no pudo usar el eólico δοκίμωμι, pues en ese caso hubiera debido decir δοκῶ, sin contar que hubiera incurrido en una falta métrica. Acepta, por el contrario, la forma δοκίμως ("probable, verosímilmente"), consciente de que el objetivo de la Vía de la Opinión no pudo ser erístico, como creyó Diels. Más bien se inclinó a creer que, aunque Parménides no situó en el mundo fenoménico la verdad absoluta, no pudo renunciar a su investigación porque las hipótesis que sobre el mismo pudiera dar tenían a sus ojos un estimable grado de verosimilitud. Ahora bien, nuestra representación del mundo no puede exceder de un rango hipotético. Δοκοῦν ἐστι constituye un conjunto de apariencias que sólo valen como tales; pero su consecuente trabazón las hace vero-símiles, probables: Δοκίμως, καίπερ κατὰ δόξαν ὄν ("probable-verosímilmente, aunque sea a modo de opinión"). De este modo la traducción propuesta por Wilamowitz queda así: "Pero aprenderás también estas cosas, cómo los fenómenos (lo que aparece) han de tener un fundamento plausible, pues se extienden a través de todo." O bien, tal como aparece en *Die Vorsokratiker* (1932), ligeramente modificado por Kranz: "Pero también conocerás esto, cómo lo que se les aparece (a los mortales) debe ser probable y verosímilmente, puesto que lo penetra todo."

Es evidente que estas observaciones de Wilamowitz alteraban profundamente la valoración que había merecido la Vía de la Opinión. De ellas se desprendía que lo que aparece a los mortales

está muy lejos de poseer una estructura contradictoria; no sólo posee un especial interés por el hecho de abarcarlo todo, sino que ofrece una constitución capaz de ser explicada de modo plausible, probable o verosímil. Ello excluye que la tercer vía de investigación sea la misma interpretación de esas opiniones de los mortales expuesta en la segunda parte del Poema, pues, ¿cómo puede ser compatible la consideración innegablemente positiva de que es objeto esta última con el marcado desprecio con que se trata a los mortales ignorantes, bicéfalos, errantes, guiados por la incapacidad, gentes sin juicio que intentaron erigir aquella tercer vía? ¿Cómo unas gentes cuya necedad es subrayada con tanta energía pueden ser los mismos mortales para quienes los fenómenos ofrecen una estructura tal que bien merece ser interpretada de modo plausible, más aún, de forma insuperable por ningún otro mortal?

Ahora bien, atiéndase que, en definitiva, Wilamowitz no deja de considerar que la interpretación de las apariencias propuesta por Parménides es falsa. Posee un valor puramente hipotético, pues en rigor está constituída sobre datos ficticios, las representaciones de las cosas múltiples y variables, bien distintas de la única realidad, la del Ser, uno e inmutable. Como tal hipótesis, consecuentemente constituída, cerrada sobre sí misma de modo armónico y coherente, supera a cualquier otra urdida por los mortales, es aceptable y plausible. Pero de ahí no pasa su valor. Precisamente ha sido ese carácter hipotético lo que ha puesto en duda Reinhardt, atendiendo otro término del verso 1,32, que contribuye a dar mayor fuerza a la Vía de la Opinión. Se trata del verbo χρῆν con que comienza dicho verso.

Diels lo había traducido entendiendo que expresaba simplemente la obligación que tiene el pensador de examinar las opiniones de los mortales (PL., pág. 57); al emplearlo Parménides en pretérito imperfecto daba a entender que se trataba de una obligación susceptible de ser rechazada por quien hubiera sido arrebatado por el rigor y la evidencia suprema de la Vía de la Verdad. Wilamowitz ya rectificó esta interpretación, haciendo notar

que la obligación expresada por el χρῆν recae sobre el ser verosímil o probable (δοκίμως εἶναι) de los fenómenos (τὰ δοκοῦντα). Pero Reinhardt (P., pág. 9) rechaza por igual ambas interpretaciones; ambas hacen uso del χρῆν de un modo que es extraño al griego antiguo. Como se puede advertir en el antecedente facilitado por una frase de Herodoto (I, 8), expresa simple y sencillamente una necesidad. Hace notar "cómo las apariencias, las representaciones, *han tenido* que lograr una validez y penetran por completo la imagen del Cosmos". Los mortales no pueden sustraerse a esa experiencia del Mundo, cuya estructura es, por otra parte, también necesaria. No en vano es la diosa de la Verdad la que la expone; ello ratifica que el contenido de la Vía de la Opinión está muy lejos de ser una ficción arbitrariamente concebida. Es cierto que el Cosmos físico que constituye su objeto es irreal, pero ello no impide que su presencia puramente aparente sea necesaria y sometida a una regularidad forzosa. El ser probable o verosímil de esas apariencias está sometido a la más alta necesidad. Como se ha expuesto en la Introducción, ello supone para Reinhardt que existe una clara relación entre la estructura de la Via de la Verdad y la de la Opinión; pues si aquélla constituye la revelación de la Verdad en su más rigurosa y necesaria legalidad (se ha de advertir en numerosas ocasiones la insistencia con que Parménides la considera encadenada por la justicia), solamente puede constituirse cualquier tipo de necesidad, aunque sea la que afecte al dominio de las opiniones de los mortales, tomándola como modelo o ejemplo. Así se ofrece la Vía de la Opinión como un burdo remedo o copia de la Vía de la Verdad: Lo que en ésta es la justa oposición entre el Ser y el No-ser, su rigurosa incompatibilidad, en la Vía de la Opinión queda convertido en simple dualidad de dos "formas" opuestas, cada una de las cuales *es* ella misma y *no es* la otra. De esta manera toma asiento entre las opiniones el absurdo y la contradicción: El Ser y el No-ser, rigurosamente enfrentados en la primera y segunda vía como posiciones incompatibles, quedan hermanados y fundidos en el ámbito

de las opiniones. Por ello, el esquema de la Vía de la Opinión será la dualidad de formas que hace posible las mezclas de los principios opuestos. Bajo la oposición fundamental del Día y la Noche se multiplica y prolifera la de cuantas potencias se unen y mezclan para formar la diversidad de las cosas que llenan el Universo. Y así se repite por doquier el esquema básico de la identidad del Ser y el No-ser, en tanto que cada porción del Cosmos es ella misma y no es ninguna de las restantes. Bajo el estigma de esta contradicción fundamental, la Vía de la Opinión despliega el reverso de la Verdad; pero como tal reverso se repite en aquélla la necesidad que dominó en ésta. Pues el absurdo está sometido a ley no menos que la Verdad.

Ahora bien, esta interpretación de Reinhardt del verso 1,31 no termina por aclarar las objeciones que han sido presentadas antes contra la supuesta identidad de la tercer vía vapuleada en los fragmentos 6 y 7 y la Vía de la Opinión propuesta en los fragmentos 1,31-32 y 8,60-61. Es cierto que la afirmación de que esta última está sometida a una necesidad (aunque sea ficticio su contenido) justifica que sea conocida de modo plausible, δοκίμως. Pero, ¿no sigue siendo sorprendente el contraste entre la suavidad con que se menosprecia la Vía de la Opinión y la dureza de los ataques dirigidos contra las gentes sin juicio que cultivan la tercer vía? Pues contra aquélla sólo se ha dicho que no es la "verdadera creencia" (v. 1,30) y que es un "orden engañoso" de palabras (v. 8,52). Si se tiene en cuenta que la Verdad significó para Parménides la revelación o descubrimiento de la dimensión última o el principio supremo de las cosas, se reconocerá que la afirmación de que una doctrina no es la "verdadera creencia" no tiene que expresar forzosamente que sea un conjunto de ficciones carentes de realidad. Y, en segundo lugar, no se olvide que la frase "el orden engañoso de mis palabras" fué empleada por Solón y, según Platón, constituyó una expresión religiosa; es decir, fue una frase que pudo ser utilizada por Parménides para acentuar el valor casi místico de la Vía de la Verdad y, como contraste, para reba-

jar la importancia y el alcance de la Vía de la Opinión. ¿No desentonan de estas cautas expresiones despreciativas aquellas otras que lanza con frenesí en los fragmentos 6 y 7 contra los seguidores de la tercer vía? Pero, por otra parte, sigue en pie la objeción antes aducida de que en ningún momento reaparece en la Vía de la Opinión el esquema lógico (el Ser y el No-ser son lo mismo y distintos) propio de la vía tercera. Ni el calificativo de "vía de investigación" que ésta recibe.

De todo ello se sigue que es posible mantener la sospecha de que son distintas ambas vías. Más aún, en este caso adquiere una especial e importante significación el análisis que Reinhardt hizo del término χρῆν. La necesidad de que cuanto se hace presente a los mortales, llenándolo todo, ofrezca una constitución probable o plausible, acentúa la rehabilitación de la Vía de la Opinión; pone de manifiesto que consiste en un conjunto de conocimientos trabados necesariamente y de modo verosímil. No puede negarse que ello contribuye a fortalecer la sospecha de que las opiniones de los mortales poseen cierto grado de validez o de que les corresponde alguna forma de realidad, en lugar de constituir un burdo conjunto de ficciones creadas arbitrariamente por una extraña alucinación colectiva de los mortales. Pero, además, como ha hecho notar Schwabl (SDP., pág. 57), la interpretación de las opiniones expuesta por Parménides posee un tono dogmático bien visible, una pretensión de rectitud que en modo alguno es compatible con aquella valoración de la Doxa como una hipótesis sustentada por Wilamowitz y Kranz.

Con ello se plantea un nuevo problema: Si la Vía de la Opinión no coincide con la segunda ni con la tercer vía, ¿qué relación puede mantener con la primera? Pues si el objeto de las opiniones de los mortales posee cierto grado de realidad no puede ser ajeno al Ser desplegado en la Vía de la Verdad. El negar toda suerte de relación entre ambas vías, como han hecho no pocos intérpre-

tes de Parménides, entraña la consecuencia de que la Vía de la Opinión carezca del menor valor cognoscitivo. Por ello, si se pretende estudiar la posibilidad de que Parménides no haya reducido toda realidad al Ente uno e inmutable, se tendrá que examinar la posible conexión entre la Vía de la Verdad y la de la Opinión. Ello requiere un estudio previo de ambas vías.

IV. LA VERDAD DEL SER

A.—LA VÍA DE LA VERDAD

Uno de los aspectos del Poema de Parménides que más puede despertar nuestra admiración es el rigor y la firme consecuencia con que el pensador de Elea sigue la línea lógica que impone a su doctrina. El contenido de la Vía de la Verdad constituye así la rigurosa deducción de cuantas propiedades del Ser se infieren de la fórmula con que se determina dicha vía: "Es y no es el No-ser" (v. 2,3). Parménides tuvo una clara conciencia de lo que significaba el pensamiento del Ser en tanto que determinaba una vía de investigación. Por vez primera en la Historia de la Filosofía se pone de manifiesto ahora la extraordinaria fecundidad que posee el pensar en tanto que es capaz de moverse arrastrado por el firme encadenamiento que rige lo inteligible, especialmente cuando alcanza el ámbito de la abstracción metafísica. A lo largo de todo el Poema, desde el verso 1,14, en que aparece, la Justicia es frecuentemente mencionada, asociada a la Necesidad que todo lo encadena, al Hado o a la verdadera creencia, llevando fatalmente de las premisas a la conclusión. También por vez primera en el curso de la Historia del Pensamiento se hace ahora a la luz lo que significa la Ciencia, en tanto que es hallazgo y presencia de la razón de ser de las cosas. Pues ni el Mito ni la Filosofía jónica habían logrado esa luminosa intuición de que el Ser es razón, de que el hombre es testigo de esa fantástica presencia de la realidad

convertida en razón, es decir, en Ley, en necesidad y justicia. La φύσις, tal como habia sido concebida hasta Parménides, seguía albergando lo absurdo, lo caprichoso; los milésicos no lograron escapar del yugo de la inconsecuencia: No hay necesidad alguna que revele cómo el agua, el aire o lo indefinido son principio y origen del Universo. La Naturaleza gusta ocultarse, tiene que confesar al fin Heráclito. Posiblemente, nadie como él, a excepción de Parménides, había presentido hasta aquel momento esa desnuda presencia del principio supremo de todas las cosas cuando se muestra como razón. Pero como la armonía de los contrarios, en tanto que Ley suprema, no hace presente con rigurosa consecuencia por qué es éste y no otro el orden que reina en el Cosmos, tuvo que reconocer Heráclito que, en definitiva, esa naturaleza de que todo se origina, elude una pura presencia ante el sabio que la indaga.

Parménides descubrió, en cambio, que cuando la Ciencia se consagra a la pura visión del Ser es capaz de enfrentarse con un dominio que se le hace presente con toda inmediatez y rigor. Sólo así se puede revelar nítidamente la Justicia inexorable. Pues el Ser es Ley, necesidad, se halla encadenado por insobornables consecuencias. Es razón. Concibiéndolo se descubre la razón de ser del Cosmos. O, dicho a la inversa, éste queda reducido a razón en su más profunda dimensión. El pensar no es otra cosa que esa pura presencia del Ser-Justicia-Razón.

No es de extrañar, por tanto, que la Vía de la Verdad ofrezca un asombroso desarrollo lógico. Todos los atributos del Ser van surgiendo como rigurosas consecuencias del principio supremo: "Es y no es el No-ser" (v. 2,3). "Es o no es" (v. 8,16). Pues la Vía de la Verdad está constituída por la simple presencia del Ser y su contraposición al No-ser. La eternidad del Ser, su unidad, continuidad e inmutabilidad, no se sustentan sobre ningún testimonio empírico; son sólo conclusiones a que se llega partiendo de la identidad consigo mismo del Ser y su oposición frente al No-ser. Si Parménides rechaza todo origen o término en el Ser,

su discontinuidad o su cambio de lugar, etc., es porque estos atributos hubieran implicado la confusión entre el Ser y el No-ser.

El carácter lógico de la Vía de la Verdad queda subrayado por el hecho de que los fragmentos con que se inicia, a partir de su formulación en el 2.° y antes de que con el 6.° se anuncie la falsa vía de investigación de las "gentes sin juicio" (tercer vía), se consagren a su fundamentación metodológica y a la orgullosa proclama de sus virtudes como tal Vía de la Verdad.

Así, el fragmento 3 constituye un refuerzo y una necesaria fundamentación del enunciado que de ella se da en el verso 2,3. Después de haber eliminado la vía segunda por el simple hecho de que lo No-ente es inconcebible e inexpresable, ya se podía suponer que la viabilidad de la primera dependería de que su objeto, el Ser, fuera accesible al pensamiento y a una justa expresión. Sin embargo, la inteligibilidad del Ser es enunciada por Parménides en términos tales que no pueden por menos de llamar la atención. Más aún, el que se repita el mismo pensamiento en otros lugares demuestra la extraordinaria importancia que se le da.

> Pues lo mismo es el pensar y el Ser,

dice en el fragmento 3.

> Es necesario decir y pensar que lo Ente es: Pues es el Ser, pero la Nada no es,

añade en el 6,1-2.

> Lo mismo es el pensar y aquello por lo que es el pensamiento. Pues no sin lo Ente, con respecto al cual es expresado, hallarás el pensar,

repite en los versos 8,34-36 [1].

[1] Pasamos por alto los escrúpulos de Zeller y Burnet sobre la posibilidad de traducir como tales los infinitivos νοεῖν y εἶναι. No sólo distan mucho de ser decisivos, sino que llevan a una traducción que difícil-

Fácilmente se puede advertir que la tesis de Parménides va más allá de lo que se podía haber esperado. No se limita a decir que lo Ente es el objeto de pensar; establece una extraña identidad entre uno y otro. Extraña, porque, en rigor, se podía esperar que la identidad fuera entre el Ser y el objeto del pensamiento. O, dicho de otra manera, que se advirtiera simplemente que el Ser es lo pensado. Posiblemente, la expresión que usa Parménides revela, como ha hecho notar Jaeger (*La Teología de los primeros pensadores griegos*, cap. VI), un momento aún temprano en la historia de la Gnoseología en el que todavía no ha surgido la sospecha de que existe una distinción entre la realidad en su existencia absoluta y esa misma realidad *prout concepta,* es decir, como concepto objetivo. Para Parménides, el conocimiento constituye una captación de la realidad misma, una presencia del objeto en su realidad absoluta. El pensar es así la manifestación o des-cubrimiento del Ser en su existencia extramental. ¿Cómo es ello posible? Se trata, en definitiva, de determinar lo que significa la Verdad del Ser. Pues como se dice en el verso 8,51, la primera parte del Poema, a lo largo de la cual se ha expuesto lo que es el Ser, constituye

el fidedigno discurso y pensamiento sobre la Verdad.

Esta es, por tanto, esa presencia del Ser que tiene lugar en el pensar o que constituye el mismo pensar. Se puede decir ahora que para Parménides hay una esencial identidad entre el Ser, el pensar y la Verdad.

Hay que reconocer que, eliminando ciertas arbitrariedades en que incurren, son de gran interés los estudios realizados por Heidegger y sus discípulos, especialmente Beaufret en *Le Poème de Parménide,* en torno a la noción griega de la "verdad". Han subrayado, en efecto, el carácter negativo que posee en la lengua griega

mente cuadra con la actualidad y eternidad del Ser: "Son la misma cosa lo que puede ser pensado y lo que puede ser". Por ello se ha preferido la primitiva traducción de Diels, avalada por Fränkel y Jaeger entre otros.

el término ἀλήθεια. El prefijo negativo α que en ella se encuentra anula la negatividad que de por sí encierra ya la raíz del término, bien visible cuando aparece en el verbo λανθάνω ("ocultarse") o en el sustantivo λήθη ("olvido"). Por tanto, el término "verdad" significaba que hay cierto encubrimiento, ocultación u olvido que es previo al des-cubrimiento que la verdad realiza. Ahora bien, ¿qué puede ser lo así encubierto y des-cubierto? No se trata, evidentemente, de las cosas mismas que se nos aparecen en nuestra experiencia cotidiana, lo que Parménides llamaría τὰ δοκοῦντα (v. 1,31). Estas se encuentran inmediatamente presentes y abiertas ante los mortales a lo largo de su trato normal con las cosas. Es otro tipo de realidad la que se encubre y cuyo hallazgo requiere una anulación de esa previa ocultación. Nada saben, en efecto, del Ser los mortales que se mueven dentro del plano de las opiniones en que no habita la *verdadera* creencia. Y es que hay que desprenderse de las apariencias abigarradas y variables de las cosas para poder pensar en el Ser uno e inmutable de que habla Parménides (cfr. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*). Hay que reconocer que, por grande que sea la novedad de la doctrina de Parménides, es mucho también lo que le une a la actitud que había prevalecido entre los pensadores griegos. La ciencia se había constituído, en efecto, como el descubrimiento de la Naturaleza, que gusta de ocultarse. Pues su presencia o hallazgo revela también el sentido último de las cosas que se ofrecen en la experiencia inmediata de los mortales. Ello supone que éstas se muestran, ante todo, como insuficientes en su constitución. El "saber" no representa, pues, la creación de una fórmula mental que refleje adecuadamente la estructura de las cosas o que reúna de un modo u otro sus principales propiedades. En los albores del pensamiento griego, la teoría, el pensar mismo, son concebidos como la pura revelación de la insuficiencia de las cosas y al mismo tiempo la manifestación de aquel principio que es capaz de llenarla. Pues lo cierto es que, ante una mirada inquieta, la pura presencia de la nube, el mar, la estrella o la roca no bastan para justificar su

simple realidad. Tras ella se insinúa la existencia de un principio que las determine y origine. Sólo en momentos de una cierta madurez espiritual podía brotar la sospecha de que el hallazgo de esos principios, capaz de llenar el "cómo" y "porqué" de las cosas más elementales, requería una actividad mental que podía merecer en sentido propio el título de Ciencia. En el tiempo de Parménides, como de los Presocráticos en general, el descubrimiento de los principios o de la Naturaleza quedaba identificado con la simple presencia de los mismos en tanto que cierran o completan la indigencia que en su constitución o en su génesis muestran los entes que integran el Cosmos empírico. Y así la razón o el pensar son concebidos, ante todo, como esos principios en tanto que son capaces de llenar la indigencia que en el "cómo" y en el "porqué" delatan las cosas. Ahora bien, no cabe duda de que esos principios o "naturaleza" están muy lejos de ofrecerse ante una mirada despreocupada y superficial que resbale sobre las cosas; es característico de los mismos, por el contrario, el encubrimiento más celoso. Sólo venciendo su primaria ocultación es posible poner de manifiesto su existencia en tanto que fundamento y razón de ser del Universo. La verdad, por consiguiente, no concierne, en tanto que des-cubrimiento, nada más que a la naturaleza o a los principios esquivos. Las cosas de la realidad primera con que topamos todos los días no son objeto de verdad porque no tiene lugar con respecto a ellas ninguna clase de des-cubrimiento. En conjunto, no les caracteriza ninguna clase de ocultación. Por ello es posible tan sólo describirlas, narrar con fidelidad su historia o su constitución; y tanto mejor si al mismo tiempo se advierte en ellas la constancia de ciertas "formas" cuya mención facilite y simplifique su descripción y narración. Esta es la tarea que, como veremos, se propondrá Parménides en la Vía de la Opinión: Los mortales, dice, han decidido nombrar dos "formas" convenientes a las "potencias" de las cosas; dentro del plano epistemológico que esa actitud determina, es posible alcanzar una

plenitud insuperable, precisamente la que el propio Parménides cree haber logrado.

Pero con todo ello se está bien lejos de alcanzar la Verdad. Las opiniones de los mortales que constituyen el ámbito en que se puede mover esa interpretación o descripción de las "potencias" empíricas de las cosas, la γνώμη en que consiste la Vía de la Opinión, no reciben jamás aquel título. Pues sólo se constituye la Verdad cuando se ha vencido un originario encubrimiento. La creencia o evidencia que puedan deparar las opiniones no es la verdadera (πίστις ἀληθής, v. 1,30), aunque ello no signifique forzosamente que deba ser falsa; es simplemente una creencia que ha sido lograda por descripción o narración, ordenando las cosas según la adecuación de sus "potencias" a las "formas" que con mayor universalidad se dan en ellas. Ahora bien, hay que reconocer que la interpretación o representación (γνώμη) que así se logre posee un valor inferior al que es propio de la Verdad. Pues con ésta se descubre la naturaleza que por su función constituyente y determinante de las cosas posee una absoluta prioridad. La interpretación de las opiniones puede indagar lo lejano en el espacio o en el tiempo, pero es incapaz de calar en lo que, por su nobleza de condición o por su función constituyente con respecto a lo fenoménico, lo trasciende de modo decisivo. Por ello, las "formas" que permiten la interpretación de las apariencias cósmicas no *dan razón* de las mismas con la plenitud que lo hace el descubrimiento de los principios que por su rango óntico poseen una absoluta prioridad. Pues la exposición de lo que ha sido el orden cronológico de los acontecimientos o la descripción de la situación de las cosas dejan sin respuesta la pregunta definitiva de cuál sea el principio último que determine su realidad, el "cómo" y "porqué" de su existencia. Ello sólo puede lograrlo una indagación que trascienda lo fenoménico y que extraiga de su latencia aquellos principios que afectan a las dimensiones decisivas del Cosmos, en último término a su entidad.

Pero, más aún, si esas apariencias objeto de las opiniones son lo que *encubre* ante una mirada ingenua ese Ser cuyo *des-cubrimiento* constituye la Verdad, se comprenderá ahora que merezcan el título de "engañosas" (v. 8,52), que se les niegue una "verdadera creencia" (v. 1,30) o que se califique de "engañosos" a los órganos que las conocen (v. 16,1). Ello justifica que Parménides considere a las opiniones con el recelo con que un alma religiosa mira lo que oculta la divinidad o entorpece el acceso a la misma.

Es prematuro atender ahora al sentido que pueda tener el Ser parmenídeo con respecto a la indagación de la Naturaleza propia de los presocráticos. Sólo podremos aclararlo cuando se haya examinado tanto lo que es el Ser como su conexión con las opiniones de los mortales que representan las realidades fenoménicas. De momento puede bastar con que se tome nota de lo que significa ese des-cubrimiento logrado en la Verdad, en tanto que supone el hallazgo de una dimensión de la realidad que posee una absoluta prioridad sobre todas las demás. Y, al mismo tiempo, lo que representará cualquier otra forma de indagación que, como simple interpretación o descripción de lo fenoménico, deba realizarse en el ámbito de las opiniones de los mortales, ordenando los sucesos o las "potencias" cósmicas bajo dos "formas" supremas.

Por el mismo motivo, sería también prematuro estudiar ahora la exactitud con que han interpretado el concepto parmenídeo de Verdad y Ser Heidegger y sus seguidores. Es cierto que existe cierto paralelismo entre Parménides y Heidegger con respecto a esta cuestión: Para ambos es infranqueable la diferencia que media entre el Ser y los entes; en ambos, la Verdad, entendida como descubrimiento del oculto Ser, posee un alcance que en muchos aspectos podría llamarse místico. Sin embargo, dejando indeciso de momento el exacto sentido que pudo tener para Parménides el Ser, el mero hecho de que su Poema recibiera (no importa que ello acaeciera en tiempos posteriores) el título "Sobre la Naturaleza" (así aparece en Simplicio), revela que fue concebido en un

clima mental que difícilmente pudo ser el mismo que el de la Filosofía de la Existencia. Pues el Ser y la Verdad, tal como han sido interpretados por Heidegger, no pueden ser entendidos desde la perspectiva de ninguna ontología clásica y menos desde la eleática. Suponen forzosamente una metodología fenomenológica que sólo es inteligible en el seno de la Filosofía moderna y, más exactamente, tras la experiencia del idealismo contemporáneo. ¿Es previsible que Parménides hubiera entendido el Ser como el horizonte supremo que se eleva sobre los entes concretos, determinando la primaria patencia por la que se abre o manifiesta cualquier ente y constituyendo a la vez la estructura primordial del ex-sistir del hombre? ¿Es concebible que todo ello pudiera tener sentido para el pensador de Elea, tanto más si se tiene en cuenta que Heidegger lo despliega dentro de los límites de la estricta analítica fenomenológica? El admitirlo ofrece todos los riesgos de un formidable anacronismo.

La precedente interpretación del fragmento 3, por la que el pensar es entendido como la Verdad o presencia del des-cubierto Ser, permite comprender una de las frases más extrañas del Poema. Es aquella en que la diosa que lleva a cabo la revelación anuncia que se ha de conocer

el corazón imperturbable de la Verdad bien redonda (v. 1,29).

Ya ofrece cierta dificultad el calificativo de "corazón imperturbable" (ἀτρεμὲς ἦτορ)[2]: Podría sugerir un cierto animismo el que se hable del "corazón" de la Verdad. ¿Se trata de una mera expresión literaria o puede insinuar que el Ser constituye algo así como

[2] Se ha aceptado la forma ἀτρεμές que figura en la versión de Clemente de Alejandría (*Strom.*), de Sexto (*Adv. Mathem.*), de Proclo (*in Tim.*) y, sobre todo, de Simplicio (*De Caelo*); en cambio se lee ἀτρεκές en Plutarco, Diógenes Laercio y también en Sexto, pese a haber presentado aquella otra. No obstante, la duda no es de transcendencia, pues poco se modificaría si se aceptara la segunda versión, significando "el corazón exacto (o preciso, auténtico) de la Verdad bien redonda".

una fuerza vital que mueve y anima al Cosmos? Aunque esta última haya sido la doctrina defendida por Zafiropulo, como ya se indicó al comentar el verso 1,3, parece apoyarse sobre motivos sumamente discutibles y que, sobre todo, pugnan con la caracterización del Ser que tiene lugar en el fragmento 8. Es también muy endeble la conjetura de Zafiropulo de que el fragmento 3 revela el mismo animismo: Si son lo mismo el Ser y el pensar es porque aquél participa de la misma naturaleza vital o anímica que es propia del segundo. No cabe duda de que la exclusiva lectura del fragmento 3 *permite* esa interpretación; pero sería un tanto arriesgado el aceptarla cuando ninguna de las propiedades del Ser expuestas en el fragmento 8 apoya ese animismo.

Más interés ofrece el resto del verso 1,29 cuando menciona la "verdad bien redonda" [3]. Es posible que al calificar así a la verdad, Parménides haya pretendido exaltar su dignidad comparándola con la figura geométrica más perfecta. Pero no se debe excluir otra explicación, teniendo en cuenta, por una parte, la forma esférica que se atribuye al Ser en los versos 8,42-49, y, por otra, el sentido de la Verdad que se acaba de exponer. Pues si la Verdad consiste en la presencia del Ser que se des-cubre y éste es

> semejante a la masa de una esfera bien redonda (v. 8,43),

[3] Conocemos el término εὐκυκλέος gracias a la versión de Simplicio en *De Caelo*. En cambio, Proclo (*In. Parm.*) lo reemplazó por εὐφεγγέος (resplandeciente), mientras que Plutarco (*Mor.*), Clemente de Alejandría (*Strom.*), Sexto (*Adv. Math.*) y Diógenes Laercio han sostenido el término εὐπειθέος (dócil, fácil de aprender). No obstante, como en otras ocasiones, se impone el hecho de que Simplicio dispuso de una buena edición del Poema de Parménides, por lo que parece más digno de crédito. Mientras que el vocablo εὐφεγγέος propuesto por Proclo coincide demasiado con su pitagorismo para creerlo fidedigno. Finalmente, si bien es cierto que la interpretación del εὐκυκλέος de Simplicio ofrece ciertas dificultades si se pretende ver en ella algo más que una metáfora, aún es más discutible que Parménides hubiera calificado de "dócil" o "fácil de aprender" a la Verdad del Ser, cuando estaba bien a la vista que su hallazgo había requerido el auxilio sobrenatural de una Diosa.

es comprensible que aquélla sea calificada de "bien redonda". La presencia del Ser ostentará, en efecto, las mismas características que son propias del mismo.

Antes de pasar al examen de los fragmentos 4 y 5, que, lo mismo que el 3, pueden ser considerados como una introducción epistemológica a la Vía de la Verdad, conviene tener en cuenta que en el verso 8,34 se repite el mismo pensamiento que se expresa en el fragmento 3, si bien con algunas modificaciones que merecen ser constatadas. Su traducción ha ofrecido ciertas dificultades semejantes a las que deparó aquel otro. Pues en ese verso (ταὐτὸν δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα) reaparece el infinitivo νοεῖν, que, según Burnet, no podía traducirse como tal infinitivo castellano; propuso así la siguiente traducción: "La cosa que puede ser pensada y aquella respecto a la cual existe el pensamiento son una y la misma." Es evidente que ello ofrece un sentido difícilmente admisible; es dudoso que Parménides pretendiese exponer una doctrina de tal simpleza que roza con lo tautológico. Por ello, la mayor parte de los comentaristas modernos (Fränkel, Freeman, Grünwald, Cornford, Verdenius, etc.) han vuelto a la primitiva traducción de Diels: "Es lo mismo el pensar y el pensamiento Es." No obstante, todos estos autores han pasado por alto o han dado una deficiente traducción del término οὕνεκεν ("por lo que", "por causa de"). Ello motivó una corrección por parte de Von Fritz ("Νοῦς, νοεῖν and derivatives in Presocratic Philosophy", Clas. Philol., 1945), que ha merecido la aprobación de Schwabl y ha sido recogida por Beaufret y García-Bacca: "El νοεῖν y la causa o condición del νοῆμα son lo mismo." O bien, "el pensar y aquello por lo que es el pensamiento son lo mismo". También Diels tradujo de igual forma οὕνεκεν, aunque entendió el νοεῖν de la misma forma que Burnet.

No cabe duda de que la traducción propuesta por Diels, teniendo en cuenta, además, la corrección de Von Fritz, ofrece una fecunda perspectiva al reforzar el contenido del fragmento 3. De nuevo se identifican ahora el pensar y el Ser, aunque señalando

a éste como la causa por la que existe lo pensado como tal. Pues el contexto del verso 8,34 no permite dudar siquiera de que el Ser es esa causa de lo que es mencionado como "lo pensado" o "el pensamiento" (νόημα). Como ya se indicó con motivo del fragmento 3, esa identificación entre el pensar y el Ser es claro indicio de que aún no se ha llegado a una distinción entre el pensar como actividad del sujeto pensante y su respectivo objeto. El pensar es el descubrimiento o la presencia del Ser; o, dicho a la inversa, el Ser, revelándose, es la Verdad, el pensar.

Con todo ello se podría excluir terminantemente cualquier intento de interpretar la identidad entre el Ser y el pensar de un modo sicologista o idealista. Entre los dos términos identificados, Parménides otorgó todo el peso al primero, al Ser. Es decir, concibió la estructura racional propia del pensar a base de la legalidad o "consecuencia" que encadena firmemente al Ser con sus propiedades y no viceversa. La razón, que en tiempos modernos se ha tendido a considerar como inmanente al pensar, fue para Parménides, ante todo, la necesidad objetiva que hace que el Ser sea uno, eterno, continuo, etc. Sólo en momentos tardíos de la Historia de la Filosofía se ha podido considerar que es el pensar el que puede dar leyes o normas a lo pensado. Pero el puro realismo de Parménides es previo a ese reconocimiento de la función legisladora de la razón humana. Ahora bien, si se halla muy lejos de suponer que, por ejemplo, la universalidad de nuestros conceptos es una formalidad (*secunda intentio, relatio rationis*) determinada por nuestro intelecto al abstraer, tanto más lejos se hallará del idealismo trascendental que busca el origen de toda necesidad en las funciones *a priori* de la razón subjetiva. Por ello es incomprensible la pretensión de Beaufret (*Le Poème de Parménide*, pág. 56 y ss.) de ver en el fragmento 3.° una anticipación del kantismo. Sólo tergiversando el sentido de ese fragmento se puede leer en él lo mismo que en la célebre tesis kantiana: "Las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son, al mismo tiempo, las condiciones de la posibilidad de los

objetos de la experiencia." ¿Cómo se puede creer que el "pensar" parmenídeo signifique algo tan complejo como "las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general", entendidas *a priori* y en sentido trascendental? Y no menos fantástica es la pretensión de que el Ser eleático equivalga a "las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia". Si Kant identificó las funciones *a priori* de la razón y la constitución que en virtud de ellas gana el objeto, con ello quería afirmar que las condiciones de la experiencia en general, radicadas en el *a priori* de la razón son *las que determinan* las condiciones de la posibilidad de los objetos de dicha experiencia. Es ocioso advertir cuán lejos se halla todo esto de lo que parecen expresar las frases de Parménides que se han discutido.

* * *

También el fragmento 4 vale como un refuerzo de la primera vía, exaltando el alcance y fecundidad de la misma, capaz de hacer presente lo más lejano, manteniendo la unidad absoluta de lo Ente.

La situación de ese fragmento ha sido objeto de alguna discusión. A pesar de que no aparece así en Simplicio, algunos autores, como Diès (Introducción del *Parménides* de Platón) y Raven, lo han colocado tras el verso 8,25, apoyándose en el testimonio de Proclo y la consideración de que lo mismo en este verso como en el fragmento 4 se trata de la continuidad de lo Ente. Pero, sin contar con que parece más digno de confianza Simplicio que Proclo, hay un motivo para creer que el fragmento discutido merece ser realmente el cuarto: Se trata de la actitud gnoseológica que domina en él y que lo hace afín al conjunto de fragmentos que van del 2 al 7. En efecto, el verso 4,1 constituye una manifiesta alabanza del pensar que en el fragmento anterior ha sido considerado como idéntico al Ser: Para el pensamiento no hay distancias. Lo más lejano queda a su alcance como si fuese próximo. Y aunque en los restantes versos se considera la continuidad de lo Ente, en rigor no se sale de un punto de vista gnoseológico:

Es del pensar de quien se dice que no puede unir o escindir arbitrariamente lo Ente con lo Ente unido. En cambio, en el verso 8,25 se habla directamente de lo Ente mismo.

Más interesante es la sugerencia de Reinhardt y Heidegger de que el fragmento 4 debiera seguir al verso 8,33. Pues los versos siguientes, del 8,34 al 8,41, adoptan una actitud gnoseológica que desentona con la de los restantes del fragmento 8. Sin embargo, como se indicará oportunamente, ello podía significar más bien que esos versos 8,34-41 debieran ocupar distinto lugar. Y, por otra parte, el contenido de los mismos no es tan afín al del fragmento 4 que se imponga situarlos juntos. Dejando de momento sin precisar cuál pudiera ser la situación de los versos 8,34-41, se puede considerar altamente probable que el fragmento 4 deba ser considerado como tal, figurando en lo que se podría calificar la introducción gnoseológica de la Vía de la Verdad.

Es interesante advertir el tono polémico que ofrece este fragmento. Su estructura negativa parece dar a entender que Parménides se opone con él a cierto autor que haya defendido la tesis de que lo Ente puede estar disperso (σκιδνάμενον) o reunido (συνιστάμενον). Es muy posible, en efecto, que ello constituya una alusión a la teoría de la condensación y rarefacción de Anaxímenes. Ahora bien, hay que tener en cuenta que, momentáneamente, Parménides no ofrece argumento alguno en pro de su doctrina. Ello acentúa el carácter propedéutico del fragmento: Constituye un mero anuncio de lo que se demostrará en los versos 8,22-25. Pues si en éstos se arguye la continuidad del Ser basándose en su plenitud, y, en último término, en su incompatibilidad con el No-ser, en el fragmento 4 se dice simplemente que el pensar no separa a lo Ente cuando está unido con lo Ente, suponiendo que ello pudiera constituir una caprichosa arbitrariedad. Parece, por consiguiente, que Verdenius (PSC., pág. 42) ha ido demasiado lejos cuando ha creído que este fragmento muestra cómo el νοῦς excluye el No-ser.

Una especial dificultad la ofrece la expresión κατὰ κόσμον con que termina el verso 4,3. Tendría una fácil interpretación si pu-

diera ser traducida por "según el orden cósmico", en cuyo caso significaría que no es lícito considerar a lo Ente disperso o disgregado por doquier como lo están las distintas cosas que constituyen el Universo empírico; o, lo que es igual, como creyó Anaxímenes que estaba el aire, denso en unos lugares, rarefacto en otros. De esa forma lo Ente aparecería como un principio que trasciende el plano de lo físico y empírico, ya que su esencia no dependería de la diversidad de las cosas y de su posición, constituyendo el orden del Universo.

Pero esta interpretación ha ofrecido ciertos reparos por parte de Diels (PL., pág. 66) y de Reinhardt (P., pág. 60), que han estimado que el término κόσμος no podía significar en tiempos de Parménides "Universo" ni "orden cósmico". Según Diels, si se atribuye esa significación a Anaxímenes es sólo por una interpretación tardía de Aecio; sólo comienza a tener ese significado en Empédocles y, sobre todo, en Filolaos. Reinhardt aclara, por su parte, que entre los pensadores de Mileto κόσμος significó solamente cada una de las fases por que atravesaba el curso evolutivo del Universo. Κόσμοι eran, así, la rarefacción y condensación de la teoría de Anaxímenes.

Si se admiten esas correcciones (sin excluir definitivamente la posibilidad de que Parménides se adelantara a su tiempo interpretando el κόσμος como Universo), la frase discutida podría significar que lo Ente no se dispersa o contrae al compás de las diversas fases por que pasa la evolución del Cosmos. Pero, de todos modos, lo que puede considerarse en claro como denominador común de todas estas interpretaciones es que Parménides excluyó que el pensamiento pudiera atribuir a lo Ente cualquier alteración espacial que rompiera su unidad o continuidad.

* * *

Para acabar de afianzar la validez de la Vía de la Verdad, Parménides aduce, en el fragmento 5, la rigurosa consecuencia que

domina en la misma y que hace que cualquier aspecto del Ser que se tome en cuenta como punto de partida llevará inexorablemente a una exposición de todos los restantes. Por ello, parece totalmente arbitraria la suposición de Diels (PL., pág. 67) de que este fragmento alude a la doctrina de la Palingenesia o eterno retorno de todas las cosas. Pues, sin contar con que ello dista mucho de aparecer expresado claramente en él, ¿cómo puede compaginarse ese hipotético curso cíclico del contenido objetivo de la Vía de la Verdad con la inmutabilidad que se atribuirá repetidas veces al Ser a lo largo del fragmento 8?

B.—LAS PROPIEDADES DE LO ENTE

Con el fragmento 8 comienza propiamente la exposición del contenido de la Vía de la Verdad, la deducción de las propiedades del Ser. Expuestos los principios lógicos que constituyen la Vía de investigación desde el fragmento 2 hasta el 5, excluídas en el 2, 6 y 7 las Vías de investigación que son impracticables, se inicia en el 8 la enumeración y fundamentación de las propiedades del Ser. Pues la radical oposición entre éste y el No-ser decidirá que sea ingénito e imperecedero, continuo, inmutable, completo, semejante a la masa de una esfera redonda, equilibrado. Sólo en los versos 8,42-49 se aparta en todo caso esa argumentación de la línea estrictamente lógica y aduce motivos que pudieran considerarse físicos.

El fragmento 8 no constituye un conjunto clara y regularmente estructurado, a pesar de que Gadamer (*Retraktationen zum Lehrgedicht des Parmenides,* pág. 58-68) ha insistido en que cada una de sus diversas partes comienza con el enunciado de los "signos" (σήματα) o premisas que permiten la inferencia de cada propiedad, expone luego su deducción y termina con la indicación de la propiedad correspondiente. Sin embargo, no se puede aceptar íntegramente la división del fragmento por él propuesta, ni es fácil advertir esa estructura por él patrocinada en cada una de sus par-

tes. Atendiendo al contenido doctrinal del fragmento, más que a su estructura literaria, se puede ver que los versos con que comienza, es decir, del 1 al 6, constituyen una enumeración de las propiedades que se expondrán con más detalle en los versos siguientes. Desde el 8,7 al 8,21 se demuestra que lo Ente es ingénito e imperecedero. Del verso 8,22 al 8,25 se prueba su continuidad. Del 8,26 al 8,31 se vuelve a exponer su eternidad bajo el título de "inmovilidad". En los versos 8,32 y 8,33, su plenitud y finitud. Y, finalmente, los 8,42-49 se consagran a la prueba de su redondez y homogeneidad. En cuanto a los versos 8,34-41 ofrecen alguna dificultad: Apenas rozan una propiedad de lo Ente, su unidad, mientras que, inesperadamente, se consagran a una problemática gnoseológica similar a la que fue objeto de los fragmentos que van del 2 al 7. Comienzan con la frase ya estudiada en que se identifica el pensar y aquello por lo que éste existe,

> pues no sin lo Ente, con respecto al cual es expresado, hallarás el pensar.

Recuerdan que sólo es lo Ente, encadenado por el Hado para que permanezca apretado e inmóvil; y terminan concluyendo que los mortales han adjudicado nombres a las cosas creyéndolos verdaderos.

Más aún, estos versos 8,34-41 poseen un contenido que difícilmente encaja con el expuesto en los versos precedentes y siguientes. En efecto, el verso 8,33 termina hablando de que lo Ente es finito, "pues no es indigente de nada"; su infinitud o carencia de límites entrañaría una deficiencia que, como se verá, no puede serle atribuída. Y el verso 8,42 comienza diciendo: "Puesto que es finito"... Es sorprendente esa coincidencia, pues, en cambio, nada de esa finitud se menciona en los versos intermedios 8,34-41. ¿No sugiere todo ello que estos versos pudieron estar colocados originariamente en un lugar distinto del que ahora se les atribuye?

Ahora bien, en ese caso, ¿cuál pudo ser su primitiva situación? No es fácil hallarla en ningún punto del conjunto de versos que

van desde el 8,1 hasta el 8,49. Pues el contenido de los mismos es claramente ontológico y no se aviene a las consideraciones gnoseológicas que figuran en los versos discutidos. En todo caso, haciendo caso omiso de esta objeción, se les podría situar entre los versos 8,20 y 8,21: Así, la consideración de que las cosas conocidas empíricamente tienen el valor de meros nombres podría dar más fuerza a la tesis, acabada de demostrar, de que lo Ente es ingénito e indestructible, o abriría paso a la de que es continuo, iniciada con el verso 8,21. Con igual motivo podrían ser colocados entre los versos 8,25 y 8,26, cerrando el estudio de la continuidad de lo Ente y abriendo el de su inmovilidad.

Sin embargo, a causa de la objeción mencionada, el contenido de los versos 8,34-41 parece buscar otro lugar. En cierta forma representa una confrontación y distinción entre lo Ente y los conocimientos de los mortales. Obsérvese que el conjunto de los versos que van del 8,1 al 8,49 (excluyendo los que ahora se discute) está flanqueado por consideraciones sobre los conocimientos propios de los mortales, tanto atacando la tercer vía de investigación, es decir, la que intenta tomar como base de investigación los datos empíricos (fragmentos 6 y 7), como para abrir la Vía de la Opinión (versos 8,50 y siguientes). Por consiguiente, esos versos 8,34-41 parecen proceder de un lugar situado al comienzo o al final de la Vía de la Verdad, allí donde es confrontada con la tercer Vía o con la de las opiniones de los mortales. Ahora bien, no parece fácil colocar los versos en litigio entre el fragmento 7 y 8, pues incluso métricamente hay una clara unión entre éstos: Es un mismo verso el que forma en su primera mitad el fin del fragmento 7 y en la segunda el comienzo del 8. Por tanto, es más probable que esos versos hubieran estado situados entre el fragmento 6 y el 7. O bien, si se consideran como tránsito entre la Vía de la Verdad y la de la Opinión, función para la que parece plenamente adecuado su contenido, pudieran haber estado situados entre los versos 8,49 y 8,50. En efecto, representaría así una ratificación de lo que ha sido el fundamento de toda la Via de la Verdad: Lo

Ente es el objeto necesario del pensar; y es el Hado, la necesidad lógica, quien planteando la rigurosa alternativa entre el Ser y el No-ser, lo ha hecho completo e inmóvil. Pero, antes de pasar a la interpretación de las opiniones de los mortales, Parménides cree necesario advertir que todo lo que nombran los mortales está muy lejos de constituir la Verdad, es decir, el descubrimiento del Ser. Es insensato confiar en el uso caprichoso del lenguaje, como si las palabras que utilizamos corrientemente pudieran descubrir la realidad misma en su última dimensión; son sólo nombres que *señalan* las "apariencias" cósmicas, pero que carecen de un auténtico saber, los que proferimos cuando hablamos del nacer y del morir, cuando usamos con ligereza los términos ser y no-ser, cuando mencionamos el cambio de lugar y la alteración de los colores.

Lo aludido por estos versos puede ser, por consiguiente, la tercer vía de investigación (en cuyo caso deberían estar situados entre los fragmentos 6 y 7), o la Vía de la Opinión (en cuyo caso deberían ser trasladados al final del verso 8,49). Lo primero parece apoyado principalmente por la presencia de los términos ser y no-ser en ellos; lo segundo, por la alusión a los nombres puestos por los mortales, tema que se repetirá al comienzo de la Vía de la Opinión. Sin embargo, todo ello sólo puede valer como una conjetura; por tanto, no se ha creído conveniente alterar la numeración tradicional del fragmento 8, considerando que ello podría crear dificultades en su lectura. Sin contar con que, como se acaba de indicar, no hay claros indicios de cuál deba ser su exacta situación.

* * *

Teniendo en cuenta que los versos 8,1-6 constituyen una simple enumeración de las propiedades de lo Ente que serán estudiadas en el resto del fragmento, los pasaremos por alto e iniciaremos el examen de los versos 8,7-21. Sólo volveremos sobre aquéllos cuando lo exija la aclaración de las propiedades que anuncian.

La que primero toma en cuenta Parménides es la eternidad. Lo Ente es "ingénito e imperecedero" (ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον) procla-

ma en el verso 8,3. Toda la argumentación que despliega en los versos 8,7-21, en apoyo de esta tesis, se reduce a negar el nacimiento de lo Ente porque ello implicaría su procedencia de lo No-ente. Claramente expone el propio Parménides por qué es ello imposible:

> Pues ni expresable ni concebible es que no es (vs. 8,8-9).

Es decir, implicaría por parte del pensamiento la conciencia del No-ser; la mera suposición de que lo Ente hubiera nacido o pudiera perecer arrastraría consigo el juicio de que no había sido o podía no-ser. Por tanto, con lo que se enfrenta ahora Parménides no es, precisamente, con una violación del principio de no contradicción, a pesar de que éste pudiera parecer aludido en los versos 8,11:

> así, es necesario que sea absolutamente o no,

y 8,15:

> el juicio sobre ello en este respecto es: Es o no es.

Si de hecho lo formula no lo hace atento a la imposibilidad de conciliar el Ser y el No-ser, sino a la esquivez mental del No-ser. Claramente lo revela en el verso 8,8-9, antes referido, y, sobre todo, al apoyar su argumentación mediante una referencia a la segunda vía de investigación que, precisamente, fue eliminada por la imposibilidad de concebir y expresar el No-ser (versos 8,16-18). Lo que inquieta ahora a Parménides es, pues, algo previo al mismo principio de no contradicción: Es la insondable vaciedad del No-ser, que aniquila todo pensamiento y que socavaría la consistencia del mismo Ser si se admitiese que éste procede de aquél o puede tornar al mismo. Para salvarse de ese abismo y caos mental sólo puede asirse a la radical ruptura entre lo Ente y lo No-ente. Y por ello insiste en su mutua incompatibilidad en el verso 8,11 y, sobre todo, en el 8,16, precisando que ello constituye el juicio

o decisión (κρίσις) por la que se mantienen firmes las cadenas que aprisionan al Ser.

Es importante advertir sobre qué tres entidades se carga todo el peso de esa "decisión". En el verso 8,9 se alude a la Necesidad:

> Pues, ¿qué necesidad (χρέος) a nacer antes o después le impulsaría, si procediese de la Nada?

Más claramente aparece en el verso 8,11:

> así, es necesario (χρεών ἐστιν) que sea absolutamente o no.

Es decir, se trata de una necesidad que impone simplemente la alternativa entre Ser y No-ser y que nada puede decidir sobre un hipotético momento en que hubiera tenido que nacer lo Ente. Su campo de acción se reduce rigurosamente al ámbito de las puras posiciones lógicas; de momento imponiendo la alternativa entre el Ser y el No-ser y más tarde, en el verso 8,16, decidiendo que la segunda vía de investigación es impracticable. Recuérdese que en el verso 1,32 era también ella quien determinaba que las apariencias fuesen probables o verosímiles. Por consiguiente, cuando reaparezca en el verso 8,30, envolviendo con firmes cadenas a lo Ente y haciendo que permanezca inmutable sobre sí mismo, se podrá suponer que, como en ocasiones anteriores, las cadenas que impone la Necesidad (Ἀνάγκη) son de índole lógica.

Otro de los fundamentos de la eternidad de lo Ente es la

> fuerza de la verdad (πιστίος ἰσχύς),

aludida en el verso 8,12, y que impide que algo nazca de lo No-ente. Y, finalmente, el tercero es la Justicia (Δίκη), que

> ni que se engendre ni que perezca permite... relajando las cadenas, sino que las mantiene firmes (vs. 8,14-15).

Es difícil hallar cualquier tipo de subordinación o prioridad entre estas tres entidades que fundamentan no sólo la eternidad del Ser, sino también las demás propiedades de lo Ente que se

expondrán a continuación. En efecto, pasando más adelante, igualmente parece hallarse en un mismo plano jerárquico la que figurará en el verso 8,37, el Hado (Μοῖρα), que también encadena a lo Ente para que permanezca apretado e inmóvil. Adviértase que la metáfora de las cadenas que aprisionan a lo Ente es referida por igual a cada una de esas cuatro entidades, pues hasta las supone la "verdadera creencia" que, rechazando del Ser el nacimiento y la destrucción, lo mantiene

> inmóvil en los límites de poderosas cadenas (v. 8,26).

Y, por otra parte, apenas se puede hallar la menor conexión entre las diversas ocasiones en que aparecen los cuatro principios: Por el contrario, todos ellos parecen jugar un mismo papel, aprisionando a lo Ente e impidiéndole engendrarse y morir, o haciéndole inmóvil. Sólo, en todo caso, se advierte una tenue subordinación de la "Justicia" para con la "fuerza de la verdad"; en efecto, después de advertir en el verso 8,11 que ésta no permite que algo nazca de lo No-ente, se añade en el 8,13:

> *Por ello* (τοῦ εἵνεκεν) ni que se engendre ni que perezca permite la justicia relajando las cadenas.

Parece como si la Justicia actuase a las órdenes de la "fuerza de la verdad", sancionando lo que ésta impone. Pero, de todos modos, es tan semejante la función de una y otra, que más verosímil es admitir que para Parménides los cuatro principios o fundamentos fueron en realidad el mismo: La necesidad o el rigor lógico que, partiendo de la decisión originaria, la que contrapone el Ser y el No-ser, impone la evidencia de los diferentes atributos de lo Ente. Pues es notorio que todos ellos ofrecen una clara conexión con el proceso lógico que hace posible la Vía de la Verdad: Es la necesidad la que impone en el verso 8,11 la alternativa entre el Ser y el No-ser (alternativa que estaba implicada en la fórmula por la que se rige la Vía de la Verdad: Es y no es el No-ser); la justicia impide la génesis y destrucción de

lo Ente por la misma razón, por el juicio que contrapone el Ser y el No-ser (versos 8,13-15). Y el Hado encadena a lo Ente porque éste es el único objeto del pensar, más aún, idéntico a éste mismo, según se anunció en el fragmento 3 (versos 8,34-38). Nada se dice de la conexión entre la "fuerza de la creencia" y los principios de la Vía de la Verdad, pues es evidente de por sí.

Aunque ya fue advertido al estudiar el carácter religioso que posee el Poema, es interesante destacar ahora la denominación mítica que da Parménides a lo que con más exactitud hubiera podido designar con términos lógicos. Ya posee un cierto resabio metafórico la expresión "fuerza de la creencia". Pero es innegable la resonancia mitológica que entrañan la Justicia, la Necesidad y el Hado. Su presencia en la Vía de la Verdad, desempeñando una función netamente lógica, pone de manifiesto una vez más hasta qué punto poseyó todo el Poema a los ojos de su autor un alcance religioso, similar al que pudieran tener las experiencias místicas que en el plano popular se realizaban en los misterios o en los ritos catárticos. El que la Justicia aparezca ahora representando el rigor lógico que encadena al Ser y lo mantiene opuesto al No-ser, hace pensar que su anterior aparición como "Justicia pródiga en castigos" (v. 1,14), a pesar del ropaje literario que entonces arrastrara consigo, poseía, sin embargo, una finalidad ulterior a la de su simple presencia estética: Representó la invocación dentro de un escenario alegórico de lo que luego sería el símbolo del rigor propio del pensamiento que tiene por objeto al Ser.

Es interesante tener en cuenta que en todos estos versos que van del 8,7 al 8,21 Parménides parece más preocupado por el problema del origen del Ser que por el de su destrucción. Toda su argumentación apunta a la imposibilidad de aquél y sólo tácitamente parece aludir a la exclusión de una muerte del Ser. Pues, en definitiva, si es inconcebible su nacimiento a partir de lo No-ente, pues ello supondría la inteligibilidad de éste, tampoco se podrá admitir por igual motivo que lo Ente se disuelva en él. La misma imposibilidad de concebir o expresar que lo Ente *no sea*

(versos 8,7-8) impide su nacimiento a partir de lo No-ente o su muerte, reduciéndose a No-ente. No obstante, si el problema de la destrucción de lo Ente parece quedar postergado, bien puede obedecer a que entre los filósofos jónicos ofreció mayor interés el origen de las cosas que su fin. Aunque Parménides se plantea algo muy distinto, el nacimiento o muerte del principio supremo y no del Cosmos empírico, se puede creer que no pudo sustraerse a la sugestión de conceder prioridad a la cuestión del origen, lo mismo que habían estado haciendo sus precursores.

Ahora bien, ¿hasta qué punto se puede admitir que la teoría de Parménides en todos estos versos (8,7-21) se reduce a la exclusión del nacimiento y muerte de lo Ente a partir de lo No-ente o convirtiéndose en éste? Las dudas que sobre el particular han existido las ha planteado ese οὔτε del verso 8,7, que parece iniciar una disyuntiva:

> *Ni* de lo No-ente permitiré que digas o pienses.

¿Dónde se encuentra el otro miembro de esa alternativa insinuada, es decir, el que plantee el origen de lo Ente a partir de él mismo? Una fácil solución la ofrece el otro οὔτε que figura en el verso 8,12, a cambio de introducir en éste una pequeña modificación. En efecto, si se respeta la versión tradicional, en ese verso se repite la misma alternativa que apareciera en el 8,7:

> Pero tampoco permitirá la fuerza de la verdad que *de lo No-ente* nazca algo a su lado.

Todo quedaría resuelto si se reemplazara ese "del No-ente" (ἐκ μὴ ἐόντος) por "de lo Ente". La sustitución fue propuesta por Brandis (οὐδέ ποτ' ἔκ γε τοῦ ὄντος), Karsten (οὐδέ ποτ' ἐκ τοῦ ἐόντος), Stein (οὐδέ ποτ' ἔκ γε πέλοντος) y por el mismo Reinhardt de acuerdo con la versión de Karsten.

La paráfrasis que hace Simplicio de ese fragmento (*Fís.*, 78, 25) fortalece la posibilidad de la existencia de esa alternativa: "Pues

no comienza otro Ente a partir de lo Ente. Ni de lo No-ente, pues no es lo No-ente". Sin embargo, esta solución tropezó con la objeción de Diels (PL., pág. 76) de que no era lógico que Parménides hubiera expuesto primero la parte negativa de la disyuntiva (verso 8,7) y luego añadiese la positiva (verso 8,12); pues el propio Parménides cita en primer lugar el término positivo de otra disyuntiva cuando afirma en el verso 8,11, refiriéndose a lo Ente:

> Así, es necesario que sea absolutamente o no.

Estas dificultades hicieron que Zeller restableciera la versión original y parafraseara así los versos 8,12-13: "Y no se puede concebir cómo hubiera podido originarse del No-ente otra cosa que el No-ente".

Sin embargo, Diels creyó que no podía faltar ese término positivo de la alternativa iniciada en el verso 8,7. Tiene en cuenta no sólo la dificultad gramatical que plantea el οὔτε de dicho verso, sino la consideración de que el hilozoísmo jónico que había precedido a Parménides había planteado siempre el origen del mundo a partir de un ente, la Naturaleza, nunca a partir de lo No-ente; por tanto, era de suponer que el eléata no habría podido olvidar esa posibilidad al preguntarse por el nacimiento del Ser. La solución propuesta por Diels fue que habían desaparecido algunas frases del Poema que precederían al crítico οὔτε del verso 8,7 y en las cuales se rechazaría el origen de lo Ente a partir de otro Ente. Observa Diels que es frecuente el que en fragmentos filosóficos antiguos se omita en las disyuntivas la expresión de uno de sus términos. Por ello cree posible que el propio Simplicio callara la alternativa positiva del verso 8,7, aunque luego la mencionara en su comentario de ese fragmento, pues perteneció a un tipo de exégeta que estaba ya acostumbrado desde joven a reducir a forma silogística los argumentos incompletos de Aristóteles. Por consiguiente, bien pudo respetar la forma incompleta de los versos de Parménides, aunque los completara en su comentario.

No obstante, la hipótesis de Diels no ha encontrado una aceptación unánime. No dejaba de ser sorprendente que ese miembro de la disyuntiva hubiera desaparecido sin dejar rastro en ninguno de los escritos que nos han trasmitido el Poema. Por ello, como ya se ha indicado, no es sorprendente ver que Reinhardt se haga eco de la corrección del verso 8,12 propuesta por Karsten, de forma que en ese verso se plantee la rama positiva de la disyuntiva. En apoyo de esta hipótesis hace notar que sólo así tendrá sentido el verso 8,12, objeto de la corrección, si se tienen en cuenta las palabras con que termina, "a su lado" (παρ'αὐτό). Si se mantuviera la expresión primitiva, negando que lo Ente hubiera nacido *de lo No-ente,* ¿cómo se podría comprender que se argumentara esa imposibilidad indicando que lo Ente se hallaría al lado de un No-ente, que, según Reinhardt, equivale a la Nada? "Al lado de la Nada" es una expresión absurda que ni siquiera hubieran podido mentar los hipotéticos defensores del origen de lo Ente a partir de lo No-ente; Parménides no se hubiera molestado tomándola en cuenta. Si dice "a su lado" es porque esas palabras no significaban "al lado de lo No-ente", sino "al lado de lo Ente". Por consiguiente, lo que rechaza Parménides en el verso 8,12, alegando que no lo permite la fuerza de la creencia, es que lo Ente proceda de lo Ente o de un cierto ente, permaneciendo a su lado una vez nacido. Y teniendo en cuenta la objeción de Diels, añade Reinhardt que no es sorprendente que Parménides haya expuesto en primer lugar, en el verso 8,7, la alternativa negativa, pues hace algo parecido en los fragmentos 2 y 6, explicando las vías de investigación prohibidas antes que la Vía de la Verdad.

Es francamente difícil elegir entre la hipótesis de Diels o la de Reinhardt. Pues si es extraño que haya podido desaparecer completamente un fragmento completo del Poema (sugerencia de Diels), también es sorprendente que los comentaristas antiguos mantuvieran con tanta unanimidad la forma ἐκ μὴ ἐόντος del verso 8,12. Lo único que parece altamente probable es que, de una manera u otra, Parménides tuvo en cuenta y citó la alternativa de que

lo Ente tampoco ha nacido de lo Ente. El que haya desaparecido parece indicar, además, que no debió quedar muy destacada en la obra del eléata. Lo que más le inquietó fue la posibilidad de que lo Ente hubiera nacido de lo No-ente. Pues su principal descubrimiento había sido el de la radical negatividad de lo No-ente, es decir, su absoluta irracionalidad. Y, por tanto, éste fue su más sorprendente hallazgo y su obsesionante convicción: Nada absolutamente puede mediar entre el Ser y el No-ser, ni siquiera una hipotética génesis del primero a partir del segundo. Esto fué también lo que destacó de modo fulgurante ante los ojos de los copistas y exégetas del Poema. Y por ello olvidaron las frases en que se excluía el nacimiento de lo Ente a partir de otro Ente o trocaron el τοῦ ἐόντος por μὴ ἐόντος.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que en uno y otro caso Parménides no ofreció ningún argumento para rechazar el origen de lo Ente a partir de lo Ente. Unicamente se podría admitir como tal la indicación de que de tener tal procedencia lo Ente hubiera quedado al lado de otro ente (suponiendo, claro está, que se aceptara la interpretación de Reinhardt que se acaba de exponer). Es decir, lo Ente ya no sería uno, frente a lo que se afirma en el verso 8,6 y en el 8,37; es curioso advertir que, precisamente, en este último lugar se dice que

> no ha sido, ni es, ni será otro *al lado de lo Ente* (πάρεξ τοῦ ἐόντος),

expresión muy parecida a la que figuraría en el verso 8,12 si se aceptara la corrección propuesta por Reinhardt y que, por tanto, favorece la tesis defendida por éste. En ese caso se comprende que Parménides hubiera omitido el argumento contra el origen de lo Ente a partir de lo Ente, pues, implicando esa procedencia la pluralidad de lo Ente, la argumentación quedaba reducida de hecho a la que se expusiera en otro lugar en pro de su unidad.

Antes de abandonar esta cuestión y recordando el propósito inicial de no dar de lado ninguna de las posibilidades de cierta relevancia que ofrece la lectura del Poema, se debe tener en cuenta

que si se acepta la interpretación que de estos versos da Diels, la frase "a su lado", significando "al lado del No-ser", podría conceder a éste cierto grado o forma de realidad. No debe olvidarse esta perspectiva, especialmente a la hora de extraer un resumen definitivo de toda la Vía de la Verdad y de precisar lo que significó para Parménides "lo Ente".

También es interesante tomar nota de la sugerencia de Cornford (PP., pág. 38) de que al negar todo origen a lo Ente, Parménides se enfrentó con la doctrina pitagórica de que el mundo procede de una simiente que se agranda alimentándose de lo infinito que la rodea. Es el mismo pensamiento, dice Cornford, que expone Empédocles en el fragmento 17, refiriéndose a los cuatro elementos: "¿Qué podría aumentarlos y de dónde podrían proceder?" O Platón, cuando en el *Timeo* (33c) afirma que el mundo no podría crecer nutriéndose de algo exterior. Como ya se advirtió anteriormente, se puede creer que la problemática sobre el origen de las cosas pesara en el pensamiento de Parménides y que, posiblemente, éste sería consciente de que estaba tomando posición con respecto a dicho problema cuando negaba que lo Ente hubiera nacido. Pero es muy discutible que estuviera haciendo referencia a ningún sistema filosófico concreto. Ante todo, porque es difícil establecer ningún paralelo entre cualquier doctrina sobre el origen *del Mundo* y la suya propia en que en rigor se niega el origen de algo que difícilmente se puede equiparar al Mundo. Y, por otra parte, la novedad de la terminología ontológica de que se vale hace muy arriesgado cualquier intento de identificar las tesis por él atacadas con las de cualquier movimiento filosófico precedente o contemporáneo. Dentro del fragmento octavo ya no reaparecen aquellas invectivas llenas de colorido que hallamos en el fragmento 6 y 7 y que dieron pie al intento de identificar las "gentes sin juicio" por ellas aludidas.

Y, finalmente, es del mayor interés advertir que cuando Parménides cierra la discusión sobre el origen y el fin de lo Ente, afirmando que

> queda extinguido el nacimiento e ignorada la destrucción (v. 8,21),

sólo puede referirse al nacimiento y destrucción de lo Ente. Es prematuro todavía intentar definir lo que signifique éste. Pero, aunque se aplace esta cuestión, se puede rechazar, a la vista de los versos examinados, la posibilidad de que Parménides haya pretendido negar el nacimiento y la destrucción de cualquier clase de realidad o de objeto, incluso de aquello que se nos aparece (τὰ δοκοῦντα) integrando el mundo empírico. Téngase en cuenta que Parménides se ha ocupado tan sólo del nacimiento y la muerte del Ser a lo largo de esos versos 8,7-21. Sea cual fuere la relación que se pueda establecer entre éste y las apariencias o "potencias" empíricas, de momento sólo se puede concluir que se ha argumentado con relación al primero. Cuando se examine el nexo que pueda haber entre lo Ente y el mundo objeto de nuestro trato cotidiano se podrá decidir si el rechazo del nacimiento y muerte expuesto en el verso 8,21 también afecta a todas las modalidades de génesis y destrucción que se nos ofrecen en cualquier tipo de experiencia.

* * *

El siguiente atributo o propiedad de lo Ente estudiado por Parménides es el de su indivisibilidad y continuidad. Le consagra de momento los versos 8,22-25; pero en cierta forma reaparece en los versos 8,44-48, si bien en éstos se plantea más exactamente el problema de la homogeneidad.

Lo que primero puede llamar la atención es la brevedad del estudio que Parménides dedica a esta cuestión, al menos si se la compara con la precedente. Pues en realidad no es mucho más amplio en análisis de las propiedades venideras. Ello puede significar que el problema del origen y fin de lo Ente ofreció un interés mucho más destacado, lo cual no puede extrañar si se tiene en cuenta que los autores jónicos se consagraron, ante todo, al estudio de una cuestión afín, la del origen del Universo. En

cambio, es difícil hallar claros antecedentes en otros pensadores del examen de la continuidad y divisibilidad de los principios constitutivos de las cosas o de éstas mismas. En el tiempo de Parménides fue éste un problema relativamente nuevo. Pues es discutible la tesis de Cornford (PP., pág. 40) de que los pitagóricos habían defendido la discontinuidad de la Naturaleza y de que Parménides se enfrentaba con ellos en este lugar del Poema. No sólo la hace sospechosa la escasez de datos que han llegado sobre el contenido filosófico del pitagorismo de aquel tiempo, sino también la misma brevedad con que Parménides toma en cuenta esta cuestión. Pues la intimidad de sus relaciones con esa escuela podía hacer esperar que se hubiera consagrado a una amplia y prolija discusión si ésta hubiera adoptado una clara actitud en pro de la discontinuidad o del vacío, tal como los atomistas lo tenían que defender mucho después. Si es más fácil admitir que era Anaxímenes el enemigo contra quien se alzaba Parménides en esos versos, ya que la teoría de aquél sobre la condensación y rarefacción del aire implicaba una discontinuidad o distinta distribución del mismo (cfr. Gigon, UG., pág. 264, y Szabo, *Zum Verständnis der Eleaten*, pág. 247), hay que tener en cuenta que Anaximenes no la concibió en términos de "continuidad-discontinuidad". Todo lo más que se puede admitir es que Parménides advirtió que los sistemas filosóficos que le precedieron poseían de modo latente lo que él denominaba "discontinuidad". Es difícil hallar en sus palabras el testimonio de que estuviera haciendo alusión a un sistema concreto y bien determinado que sostuviera una tesis opuesta directamente a la continuidad que él hallaba en lo Ente. Casi se podría decir, por el contrario, que más que atacar a una doctrina ya madura y desarrollada en otros círculos filosóficos, Parménides está abriendo un nuevo problema y que, en todo caso, está tomando posición contra los sistemas filosóficos que le habían precedido, por considerar que tácitamente éstos sostenían la postura opuesta a la suya. Y sólo entre los pluralistas, exactamente entre los atomistas y los pitagóricos posteriores a Parménides, hallamos claramente for-

mulada esa tesis que él ataca. Por consiguiente, se podría creer que fue Parménides el que, al exponer sus propias convicciones, descubrió las que en sentido opuesto podían ser supuestas en los pensadores de Mileto y, tal vez, en los pitagóricos. Así abrió paso a la Filosofía pluralista y pitagórica posterior, que pudo beneficiarse por igual de las doctrinas del propio Parménides y de las que él había descubierto y formulado, aunque fuese para atacarlas, en los pensadores jónicos. Es sorprendente, en cierta forma, que previera la teoría atomista del vacío mucho antes que hubiera encontrado ésta un defensor, si bien él la presintió para rechazarla. Pues al excluir la posibilidad de que lo No-ente se intercalara entre lo Ente, rompiendo su continuidad, anticipaba lo que sería la doctrina del átomo y del vacío de los pensadores de Abdera. Se puede decir que el antecedente de esta doctrina se halla en Parménides, a pesar de que la combatió, más que en los autores de Mileto o en los pitagóricos, que, en todo caso, proclamaron, aunque sin darle nombre, la discontinuidad de las cosas. Así abrió Parménides las nuevas perspectivas de la Física pluralista no sólo al establecer los atributos de lo Ente o al describir las "formas" dóxicas, sino también al rechazar otras propiedades del Ser.

En cuanto a la argumentación de que se vale para fundamentar la indivisibilidad de lo Ente o su continuidad apenas está insinuada en los versos 8,22-25. Niega que esté dividido (διαιρετόν), pues es todo igual por doquier: No es más ni menos aquí o allí, ya que es continuo y todo está lleno de Ente. Después de lo cual concluye Parménides que "todo es continuo. Pues lo Ente toca a lo Ente". Hay que reconocer que es una argumentación bien endeble y que difícilmente escapa a la "petitio principii".

Afortunadamente, el problema de la continuidad reaparece, como se ha avisado, en los versos 8,44-48. Aunque en éstos se defienda exactamente algo distinto de lo que se exponía en los versos 8,22-25, es decir, se atienda más bien al equilibrio o a la homogeneidad dinámica de lo Ente, en definitiva ello supone su continuidad. Y, en fecto, la argumentación que en unos y otros aparece adopta

expresiones semejantes, con la diferencia de que en los versos 8,44-48 alcanza un desarrollo mucho más satisfactorio. En el verso 8,23 se decía que lo Ente

> ni es más (aquí), pues ello impediría que fuese continuo. Ni es menos (allí), pues todo está lleno de Ente.

En el verso 8,44 reaparece el mismo pensamiento:

> Pues ni mayor ni menor es necesario que sea aquí o allí.

Pero la razón que se añade es luminosa:

> Ya que ni es lo No-ente, de forma tal que le impidiese ser homogéneo, ni un Ente que tuviese de Ente aquí más, allá menos, pues es todo inviolable.

Evidentemente, esta argumentación aduce un doble motivo. El segundo será examinado más adelante, cuando se atienda a los versos 8,32 y 8,33, en que se expone la plenitud o perfección de lo Ente. En efecto, si en el verso 8,48 se dice que no puede ser más o menos en ningún lugar ni débil en nigún punto, pues es "inviolable" (ἄσυλον), ello se debe a que no está necesitado (ἐπιδεές) de nada, es decir, a que ostenta una absoluta plenitud (v. 8,33).

En cambio, el primer motivo de la argumentación, el que no haya un No-ente que le impida ser homogéneo, puede ser fácilmente comprendido a base de lo que se conoce ya de la Vía de la Verdad, si bien hay que reconocer que permite una doble interpretación. La más sencilla y directa se reduce a la inexistencia del No-ser. Si se entiende que éste no existe, es evidente que no podrá romper la continuidad del Ser formando "huecos" o "lagunas" de *no entidad* en su seno. Pero de momento no se puede admitir como única solución la irrealidad de lo No-ente; pues en rigor, por ahora, sólo se ha dicho del mismo que no es inteligible. Por ello la argumentación que defiende la continuidad de lo Ente puede ser entendida también teniendo en cuenta que lo No-ente es incapaz de impedir la homogeneidad de aquél por no tener

nada en común con él. En efecto, la terminante distinción entre uno y otro, proclamada en los versos 8,11 y 8,15, lleva implícita la consecuencia de que lo Ente no puede estar nunca afectado por lo No-ente; pues sólo si el No-ser pudiera predicarse de lo Ente podría concebirse que éste ofreciera alguna discontinuidad o diferenciación interna. ¿Qué puede distinguir la entidad aquí o allá si de lo Ente sólo puede decirse que *es*, si de él queda excluída toda privación en tanto que ésta implicaría la carencia, el No-ser? Toda multiplicidad, toda división o diferenciación supone que una parte, o miembro de lo múltiple y diferenciado *no sea* cualquiera de las otras; entrañaría la confusión de lo Ente y lo No-ente, que se predicase el No-ser del primero. O bien, entendiendo este argumento de un modo más físico y menos dialéctico, la distinción entre el Ser y el No-ser excluye que lo No-ente, aunque tuviera alguna forma de realidad, pudiera afectar a lo Ente, limitándolo e interrumpiéndolo, atenuándolo de cualquier manera. Si lo No-ente pudiera introducirse entre lo Ente, formando en él como un cuerpo extraño o impidiendo su pureza, cesaría esa radical distinción que Parménides proclama entre uno y otro. Ya no serían totalmente extraños: Lo No-ente afectaría a lo Ente y viceversa. Ello se opondría al juicio o decisión suprema que rige todo el ámbito de la Vía de la Verdad:

> Es necesario que sea absolutamente o no.

Es evidente que el primer argumento es más sencillo que el segundo y parece responder a una lectura más objetiva de estos versos. Pero es oportuno tenerlos todos en cuenta en espera del instante en que sea posible interpretar en su totalidad el Poema o, al menos, lo que representan lo Ente y lo No-ente.

Antes de pasar a otros versos conviene destacar una expresión que se halla en el 8,24 y que ha de tener la mayor importancia en el futuro de este trabajo. Se trata de la frase

> todo está lleno de Ente.

A menos que se estime que es incorrecta, es necesario ver en ella una aceptación de la existencia del Mundo empírico. ¿Qué puede, si no, significar ese "todo"? No dice Parménides que lo Ente reemplace las cosas en que creen los mortales, ocupando su lugar. Por el contrario, la existencia de las cosas parece supuesta en ese "todo" que llena el Ser. Esto será recordado cuando se examine la relación entre lo Ente y el mundo empírico estudiado en la segunda parte del Poema.

* * *

El principal problema que se ha de resolver a la vista de los versos 8,26-31 es el de la determinación de qué tipo de cambio es el que Parménides excluye de lo Ente: ¿Se trata del cambio o movimiento del Ser considerado como un todo, o el que pudieran tener por separado cada una de sus partes? Sería sumamente significativo que Parménides sólo hubiera rechazado la existencia del cambio de lo Ente considerado como un todo o de cualquier cambio que afectara a la entidad, a lo Ente como tal; pero que hubiese admitido la existencia de cambios que alterasen a las cosas en particular, a sus cualidades, a su cantidad y lugar, o que les permitiesen convertirse unas en otras. Es decir, que lo único inmutable fuera la entidad como tal de aquello que constituye el Universo o cierto ente o principio óntico al que Parménides diera el título de "lo Ente", el "Ser" por antonomasia. Es curioso tener en cuenta que, precisamente, es ésta la interpretación de Burnet, autor que no puede ser considerado sospechoso de intentar una rehabilitación de las opiniones de los mortales, concediendo cierto tipo de realidad al cambio y a la diversidad de las cosas. Y, sin embargo, dice en el capitulo V de *La aurora de la Filosofía griega*: "Parménides no negó la posibilidad del movimiento dentro de la esfera (del Ser)"... Cree que la inmutabilidad del Ser representó para Parménides algo parecido a lo que fue en la Ciencia moderna el principio de la conservación de la materia: Sus distintas porcio-

nes pueden cambiar de lugar, pueden adoptar diversas apariencias producto de su mezcla y combinación; pero, considerada como un todo, no puede desplazarse, crearse ni destruírse.

Es obvio que ello representa un apoyo de indiscutible importancia para la interpretación del Poema que intenta rehabilitar el contenido de las opiniones de los mortales. Pues uno de los aspectos fundamentales del mundo que es objeto de las mismas es la mutabilidad de las cosas. Es decisivo, por tanto, tener en cuenta la *posibilidad* de que lo único que Parménides negara tajantemente fuese que lo Ente y lo No-ente pudiesen convertirse mutuamente, es decir, que aquél naciese y muriera. En ese caso, estos versos 8,26-28 constituirían simplemente una ratificación de lo que se había afirmado previamente desde el verso 8,6 al 8,33, que lo Ente no nace ni se destruye. Se puede advertir que el argumento que se esgrime es el mismo que fue aducido para sostener su eternidad: Está inmóvil el Ser porque lo aprisionan "poderosas cadenas", las mismas que la Justicia mantenía firmemente para impedir que se engendrase o pereciese (versos 8,13-14). Es cierto que la imagen de las cadenas reaparece en otras ocasiones para demostrar otras propiedades de lo Ente. Pero lo que se menciona a continuación, en los versos 8,26-28, muestra claramente que en este caso ceñían al Ser para impedir, precisamente, su nacimiento y su muerte: Lo ente está inmóvil en los límites de poderosas cadenas, dice,

> sin comienzo ni fin [4], pues el nacimiento y la destrucción han sido apartados muy lejos, ya que la verdadera creencia los rechazó.

---

[4] Esa carencia de fin (ἄπαυστον) es la misma que se anunció en el verso 8,4 al decir de lo Ente que era "imperturbable y sin fin" (ἀτέλεστον). Ahora se puede comprender que esa designación apuntada al comienzo del fragmento no podía contradecir la finitud de lo Ente expuesta en el verso 8,32. No tienen objeto, pues, las conjeturas de Brandis y de Patin (seguido por Gomperz) que para evitar esa supuesta contradicción sustituyeron, respectivamente, el citado término por οὐδ'ἀτέλεστον y τετελεσμένον.

igual que se dijo del verso 8,21, todo hace suponer que ese comienzo y fin, nacimiento y destrucción de que se habla ahora, son los de lo Ente como tal, pues a él se ha estado refiriendo el Poema en todo el fragmento 8. Nada autoriza a creer que de repente se haya abandonado su estudio para atender a los entes concretos y particulares, negando su nacimiento y muerte. La "verdadera creencia" que rechaza el nacimiento y la destrucción es, además, la que ya impidió en el verso 8,12 que algo naciera de lo No-ente, obligando así a la Justicia a mantener ceñido a lo Ente en poderosas cadenas y manteniendo el riguroso juicio "es o no es". Impide así toda fusión entre lo Ente y lo No-ente, todo tránsito de uno a otro. Pues si el No-ser pudiera ser predicado de lo Ente, fundiéndose o identificándose ambos, cabría decir del segundo que "no era" o "no será", es decir, podría concebirse su nacimiento o su muerte. Pero si la "verdadera creencia" no pudo proponerse como objeto de su pensar al No-ser, tampoco puede romper ese muro infranqueable que se alza entre el Ser y el No-ser, imponiendo la inevitable escisión entre uno y otro: Es o no es.

* * *

Aunque los versos 8,29-31 ofrecen una evidente afinidad con los precedentes, es indudable que el problema que plantean es otro: En ellos no se discute la eternidad de lo Ente, sino su movimiento o cambio de lugar:

> Ello mismo [lo Ente] en lo mismo permanece, yace sobre sí mismo y así residirá inmutable allí mismo.

Aunque se acepte la hipótesis de Fränkel (PSt., pág. 193) de que el término "inmutable" (ἔμπεδον) no signifique sólo la inmovilidad

Sin contar con que en la antigüedad apareció ya la variante ἠδ' ἀγένητον por el mismo motivo. No obstante, ya Simplicio advirtió el sentido de la frase y mantuvo la forma ἀτέλεστον, haciendo constar que la carencia de fin que significa equivale a que es imperecedero (ἀνώλεθρον — v. 8,3), sin término (ἄπαυστον — v. 8,27).

espacial, sino la ausencia de toda clase de cambio, no se puede negar que en el conjunto de los tres versos es aquélla la que parece ser apuntada de modo más directo. ¿Por qué, si no, esa referencia a una situación espacial, afirmando que descansa o reposa sobre sí mismo? ¿No la expresa claramente el adverbio "allí" (αὖθι) con que se determina la inmutabilidad de lo Ente?

La justificación de esa espacialidad del Ser queda en rigor diferida hasta el examen de su limitación en general (versos 32-33) y el de su limitación espacial en concreto (versos 42-49). Así lo hace Parménides y nada impide que se le siga, manteniéndonos fieles al orden que estableció en su Poema. Además, de momento no se trata de aclarar si lo Ente permanece sobre sí mismo dentro de unos límites espaciales o sin ellos, es decir, siendo infinito espacialmente. Verdaderamente, estos matices tampoco se hallan forzosamente aludidos por la fundamentación que se da a la inmutabilidad. En efecto, Parménides lo demuestra aludiendo a la

> firme Necesidad [que] lo tiene en cadenas envolventes, lo aprisiona por todas partes (vs. 8,30-31).

Aunque no quepa excluírlo con absoluta seguridad, sería sorprendente que de forma inopinada la Necesidad significase aquí algo distinto de lo que ha sido usual hasta ahora a lo largo del Poema. Lo más probable es que siga representando la necesidad lógica que, partiendo de la inteligibilidad de lo Ente y de la irracionalidad de lo No-ente, encadena al primero, impidiéndole participar del No-ser y plantea la irrevocable disyuntiva: Es o no es. Es el rigor lógico que mantiene a lo Ente en insobornable identidad consigo mismo y que determina inflexiblemente los atributos que le conciernen. Por ello parece acertada la sugerencia de Fränkel (*Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, pág. 460) de que esos límites o cadenas que impone la necesidad a lo Ente para mantenerlo sobre sí mismo no tienen ningún sentido espacial o temporal: Representan el rigor lógico por el que lo Ente se mantiene idéntico a sí mismo, fiel a su pureza, que repudia toda gradación enti-

tativa, toda participación del No-ser. Incluso es de prever que tenga esa significación el adverbio ἀμφίς que figura en el verso 8,31: Dada su conexión con las cadenas impuestas por la necesidad, que envuelven al Ser "por todos lados" o "por todas partes", es fácilmente admisible que represente sólo la plenitud o rigidez con que, sin excepción ni concesión de ninguna clase, el Ser se enfrenta al No-ser. Y es que si lo Ente se trasladara y cambiase de lugar, forzosamente se arruinaría su indiferencia para con lo No-ente. En un sentido físico, ya no sería ajeno a él; dependería de él, cuando menos por su calificación local, por su espacialidad. Pues lo No-ente sería el ámbito o dominio por el que lo Ente deambulara. Y desde un punto de vista lógico, ese cambio de lugar supondría que lo Ente podría ser y no-ser: En cada lugar *no sería* lo mismo que si ocupara otro. De él se predicaría el No-ser y, con ello, quedaría rota la ley suprema que rige la Vía de la Verdad: Es o no es.

Esas son las cadenas y los límites que la Necesidad impone: la consecuencia y trabazón lógicas por las que, enfrentándose el Ser y el No-ser, brotan de su oposición, fatalmente, las propiedades que caracterizan al primero. Ante todo ello puede creerse que es muy endeble la tesis de Burnet y Cornford de que Parménides afirma la inmutabilidad del Ser rechazando la doctrina pitagórica del vacío. Lo mismo que su defensa de la continuidad no significó forzosamente un ataque contra dicha doctrina pitagórica, tampoco parece ahora que sea éste el objetivo contra el que se dirige Parménides. Los motivos de esta desconfianza son idénticos: Es bien poco lo que se conoce sobre la cosmología pitagórica de aquel tiempo, demasiado poco como para creer que sea necesariamente el sistema que hubiera podido estimular la concepción de Parménides y merecer sus críticas. Pero, por otra parte, la argumentación estrictamente lógica que éste lleva a cabo, el empleo de una terminología que en aquel período, por lo menos, era privativa del eléata, hace muy difícil cualquier intento de buscar antecedentes a sus doctrinas o conceptos.

Si algo autoriza a ver en Anaximandro un precursor más probable que los pitagóricos en todo este problema, es, precisamente, la aparición en estos versos de dos términos que fácilmente evocan al pensador de Mileto. Se trata del πείρατος ("de límites", "envolvente") del verso 8,31 y el ἀτελεύτητον ("infinito") en el 8,32. En efecto, cuando Parménides quiere justificar la inmovilidad de lo Ente, lo hace proclamando su limitación o finitud. Es difícil sustraerse a la tentación de ver en ello un ataque contra la teoría del ἄπειρον. Pues si el ἀκίνητον del verso 8,26 no alude sólo a la inmutabilidad espacial, sino la concerniente a cualquier clase de cambio, los límites a que hacen referencia los términos πείρατο (verso 8,31) y ἀτελεύτητον (v. 8,32) conciernen lo mismo a un indefinido espacio-temporal que cualitativo. La imagen de lo Ente así encadenado constituye así la antítesis del "indefinido" de Anaximandro. Lo Ente no puede alterarse ni estar sujeto a cambio alguno, pues, lejos de ser indefinido, como el ἄπειρον, está firmemente sujeto por las cadenas que mantienen su identidad inviolable consigo mismo. Lo Ente es: Nada más puede serle predicado, a excepción de aquellas propiedades que implica su propio ser. A ninguna otra determinación está abierto. De nada puede ser predicado y ninguna predicación puede recibir que agregue a su esencia cualquier nota realmente distinta de la misma, so pena de transgredir el principio supremo: Es o no es.

Así apoyan los versos 8,32-33, exponiendo la plenitud de lo Ente, la inmutabilidad que acaban de proclamar los versos anteriores. La identidad que mantiene el Ser consigo mismo, rechazando todo cuanto implique una no entidad, lo hace perfecto, es decir, acabado, cerrado o limitado. Pues lo indefinido o incompleto entraña el No-ser: *No es* aquella determinación de que carece. Por tanto, lo Ente no puede nacer ni morir, no puede desplazarse ni sufrir alteración alguna que afecte a su esencia; sólo puede cambiar lo que es indefinido, incompleto (ἀτελεύτητον, ἐπιδεές), lo que está abierto a una posible ganancia de lo que *no es*. Ello supondría, por consiguiente, la inconcebible predicación del No-ser

sobre el Ser. Ese fue el imperdonable error de las "gentes sin juicio" que sotuvieron la tercer vía de investigación: Creer que los cambios y la diversidad de las cosas pueden explicarse haciendo uso de los términos "ser" y "no-ser", sin advertir la contradicción que ello supone. El Ser no tiene nada que ver con el No-ser. Y, por consiguiente, no le afectan las alteraciones que acaecen en el mundo empírico. La entidad en cuanto tal queda al margen de cualquier cambio y se ofrece inmutable en el pensar. Ello es posible porque la Necesidad y la Justicia, que dan leyes a la Verdadera creencia, mantienen al Ser cerrado, acabado, completo (οὐλομελές[8], verso 8,4):

> Por ello no es lícito que lo Ente sea infinito (imperfecto). Pues no es indigente de nada (vs. 8,32-33).

Claramente lo expone Simplicio en su paráfrasis del fragmento (*Fis.*, 30, 11): "Pues si lo Ente es y no es No-ente, es completo. Pero si lo Ente es completo, es acabado; y siendo acabado tiene un fin y no es infinito; pues teniendo un fin tiene un límite y una frontera."

Mucho más difícil es la lectura del verso 8,33 en su última parte. Gran número de intérpretes modernos (Bergk, Zeller, Diels, Burnet, Cornford, Freeman, García-Baca, Zafiropulo, etc.) lo han

---

[8] La lectura de ese οὐλομελές del verso 8,4 ha suscitado ciertas dudas. Simplicio se contradice al emplearlo, pues además de dicha forma menciona otras veces en su lugar la expresión οὖλον μουνογενές τε καὶ ... Lo mismo hace Plutarco, mientras que Proclo se decide por οὐλομελές. Entre los comentaristas modernos Diels, seguido de Cornford, optó por el término μουνογενές, entendiendo que significaba que lo Ente es único en su especie; en el mismo sentido aparece en el *Timeo* (31 B, 92 C). Pero Burnet rechazó esa interpretación, estimando que esa expresión no pudo aparecer en Parménides, ya que era absurdo que calificara al Ser de "único en su especie", cuando realmente no existe esa especie. Por ello defendió la forma οὐλομελές, suponiendo que aquella otra fue introducida por los neoplatónicos que recordaban la expresión del *Timeo* ya mencionada. Esta interpretación es la que ha prevalecido entre los más importantes comentaristas actuales de Parménides.

traducido suprimiendo un μή que aparecía en los textos más antiguos del Poema delante del ἐόν con que comienza la frase, estimando que era inaceptable desde el punto de vista métrico. Así tradujo Diels: "Siéndolo (infinito e imperfecto) le faltaría todo", refiriéndose, claro está, a lo Ente. Sin embargo, es un dato de indudable importancia el que la paráfrasis de Simplicio cuenta con ese μή, sin olvidar que también lo incluye en su códice. "Pues lo *No*-ente —dice— está necesitado de todo, mientras que lo Ente es completo y perfecto" (*Fís.*, 40, 7). A esto agrega Fränkel (PSt., pág. 192), apoyando el mantenimiento del μή, que sería sorprendente que Parménides hubiera usado ahora el ἐόν como una simple cópula, cuando tan relevante uso ha tenido en todo el Poema. Por ello cree que, aunque fuese prosódicamente duro, es "muy satisfactorio" admitir que en ese verso Parménides ha querido contraponer la plenitud de lo Ente a la indigencia de lo No-ente, al cual todo le faltaría si pudiera tener existencia. Aunque esta interpretación ha sido seguida por Gigon, Gadamer y Verdenius, no han faltado quienes, aun aceptando la existencia del μή también, han propuesto otra traducción. Así, Kranz y Diès, seguidos de Beaufret, han creído que esa frase significa: "No siendo (lo Ente) carecería de todo." Es decir, si lo Ente participara del no-ser por haberse quebrado las cadenas con que la Necesidad lo ciñe, distinguiéndolo de lo No-ente y manteniendo su identidad, quedaría abierto a cualquier posibilidad, perdería su entereza y quedaría traspasado de indigencia.

Aunque es difícil elegir entre ambas versiones, parece más verosímil la de Kranz, pues, aparte de que cuenta con el apoyo del comentario de Simplicio, coincide mejor con los versos precedentes. En efecto, en ellos se ha hablado estrictamente del Ser y de su oposición frente al No-ser. Por ello, porque frente a éste lo ha encadenado la Necesidad, es lógico concluir que no puede participar de él, so pena de quedar afectado por la más completa indigencia: "No siendo carecería de todo." Dado este curso de ideas, sería incomprensible que Parménides lo hubiera truncado,

pasando a hablar de repente del No-ser para decir que, de existir, carecería de todo.

* * *

Los versos 8,34-41 han sido ya examinados en diversas ocasiones. Se ha discutido su situación. Se ha analizado, con ocasión del fragmento 3, su primer frase:

> Lo mismo es el pensar y aquello por lo que es el pensamiento. Pues no sin lo-Ente, con respecto al cual es expresado, hallarás el pensar.

Se ha tenido en cuenta en diversos momentos la aparición del Hado (Μοῖρα) que figura en el verso 8,37 y que, lo mismo que la Justicia, la Necesidad y la verdadera creencia, encadena al Ser para que permanezca "apretado" (completo) e "inmóvil". Se ha mencionado también varias veces su parte final, en que se dice que todas las cosas son nombres que han puesto los mortales, convencidos de que son verdaderos; no obstante, se ha aplazado y se sigue aplazando el examen de estos versos por considerar que tienen propiamente su lugar dentro del estudio de la Vía de la Opinión, cuando llegue el momento de comprender plenamente lo que es la "denominación" que practican los mortales y que en ellos se cita.

Interesa ahora atender otro de los aspectos de este fragmento. Aquél en que dice Parménides que

> *no ha sido, ni es, ni será otro al lado de lo Ente,* puesto que el Hado lo ha encadenado para que permanezca apretado e inmóvil (8,36-38).

Pues inesperadamente figura en él la justificación de una de las propiedades de lo Ente que, después de ser anunciada en el verso 8,6, había sido omitida en el resto del fragmento 8: La unidad. Y también puede creerse que indirectamente alude a otra

propiedad que en rigor ni siquiera menciona expresamente Parménides, la temporalidad del Ser.

Con respecto a la unidad de lo Ente, lo que más sorprende es la poca atención que aparentemente le presta Parménides. En cierta forma podría sobreentendérsela en la continuidad expuesta en los versos 8,22-25. Y ya antes, en el fragmento 4: Si el pensamiento no puede separar ni dispersar lo Ente con lo Ente unido es porque éste forma una unidad indisoluble. En el verso 8,25 no hace más que repetirlo: Lo Ente toca a lo Ente. Y ahora, en el verso 8,36, reaparece la alusión:

> No ha sido, ni es, ni será *otro* al lado de lo Ente.

¿Se refiere por supuesto a *otro* Ente? Ahora bien, ¿por qué esta serie de alusiones en lugar de una franca y plena declaración de lo que esa unidad representa? Pues verdaderamente sólo en el verso 8,6 aparece formal y expresamente el atributo "uno" (ἕν) referido al Ser.

Es difícil contestarlo con seguridad, pues son dos las respuestas que se presentan, similares en verosimilitud. La primera y más sencilla, y por ello más probable, es que Parménides no concedió una especial importancia a la unidad del Ser. Parece un poco arbitrario creer, como hacen Gigon (UG., pág. 270) o Cornford (PP., pág. 28), que es ésta la principal propiedad atribuída por Parménides a lo Ente. En realidad, el segundo lo afirma tan sólo guiado por la convicción de que fue muy intensa la influencia pitagórica en el pensador de Elea. Pero lo que se desprende de una lectura objetiva del Poema es que la unidad no destaca en modo alguno sobre las restantes propiedades de lo Ente. Es cierto que la suponen algunas de ellas o incluso todas, pero ¿no es ésta una de las características de la Vía de la Verdad?:

> Igual es para mí por dónde comience. Pues allí mismo tendré que volver de nuevo (frag. 5).

Es decir, cualquiera de las propiedades implica todas las demás, de forma que ninguna de ellas posee una clara preeminencia sobre las restantes.

La otra solución consistiría en creer que Parménides no destaca la importancia de la unidad de lo Ente porque no hacía falta: Era ésta una característica general de la filosofía previa y contemporánea a Parménides, reducir el Universo todo a la radical unidad de la Naturaleza que lo constituye. Acaso fuera esa evidencia de la unidad de lo Ente lo que dispensara a Parménides del trabajo de desplegar con detalle lo que significaba esa unidad y, en especial, de justificarla mediante una prueba. Sin embargo, todo ello adolece de un claro defecto: También fue una convicción general entre los pensadores jónicos que la Naturaleza es ingénita y, no obstante, Parménides consagra gran parte de la Vía de la Verdad a la demostración de que también lo es el Ser. Por ello es más verosímil suponer que si no destaca la unidad sobre las demás propiedades de lo Ente se debe a que en realidad no le concedía una especial importancia.

Pero, aun con todo ello, sigue siendo extraño el que haya omitido la prueba de ese atributo del Ser, cuando no lo ha hecho con ninguno de los restantes. Pero en realidad no ha sido difícil reconstruir esa demostración sobre la base que da lugar a la de las otras propiedades de lo Ente: La incompatibilidad entre el Ser y el No-ser, justificada por la irracionalidad de este último y la plena evidencia de aquél. Así, Aristóteles argumenta que si lo que no es ente es nada, lo Ente ha de ser forzosamente uno (*Met.*, 986 b, 28). Probablemente, se apoyó en este argumento Teofrasto al exponer la prueba de la unidad del Ser que recoge Simplicio (*Fis.*, 115, 2):

> Lo que está más allá de lo Ente no es; lo que no es, es nada; por consiguiente, lo que es, es Uno.

Es decir, una diversidad de Entes implicaría que cada uno de ellos *no fuera* cualquiera de los restantes; pero es contradictoria toda

predicación negativa sobre lo Ente en cuanto tal: La "decisión" suprema que rige la Vía de la Verdad impide cualquier fusión entre el Ser y el No-ser. La plena afirmación sobre la que descansa el pensamiento del Ser excluye, pues, su multiplicidad.

La segunda propiedad que pudiera parecer aludida en el verso 8,36 es la temporalidad de lo Ente. En efecto, la expresión

> no ha sido, ni es, ni será otro al lado de lo Ente

parece aludir a que éste se encuentra abierto a una duración temporal en la que se pueden distinguir varios momentos. Por eso ha defendido Fränkel la existencia del futuro μενεῖ (residirá) en el verso 8,30 (PSt., pág. 191). Cree que Parménides no excluyó de lo Ente la duración, aunque se tratase de un tiempo vacío en lo que se refiere a la sucesión de acontecimientos que pudieran afectar a lo Ente como tal. Lo que se niega en el verso 8,5

> (no ha sido ni será en cierto momento, pues es ahora todo a la vez),

es que lo Ente haya podido existir en ciertos períodos de tiempo y no en otros; pero no contradice la posibilidad apuntada en los versos 8,30 y 8,36 de que siendo eterno e inmutable en su esencia, lo Ente transcurra y dure sin alteración alguna en el tiempo.

* * *

Los versos 8,42-49 obligan a plantear por fin un problema que se ha esquivado no pocas veces a lo largo de este estudio: El de la forma geométrica de lo Ente.

La espacialidad del Ser quedó ya supuesta en los versos 8,22-25, en que se defiende su continuidad:

> Ni está dividido, pues es todo igual. *Ni es más (aquí)*, pues ello impediría que fuese continuo, *ni es menos (allí), pues todo está lleno de Ente*. Por tanto, es todo continuo, pues lo Ente toca a lo Ente.

Igualmente, en los versos 8,29-30 se alude a una cierta espacialidad:

> Ello mismo en lo mismo permanece, yace sobre sí mismo y así residirá inmutable allí mismo.

Pasemos por alto la expresión "por todas partes" con que se cierra el verso 8,31, pues, como ya se advirtió, pudo tener un significado simplemente metafórico. Pero ahora, en los versos 8,42-49, se hacen más abundantes las alusiones a esa espacialidad de lo Ente, caracterizándolo como esférico. Más aún, se le agrega un dinamismo que hasta ahora no había hecho acto de presencia: Lo Ente es concebido como un todo equilibrado, de igual densidad en cualquiera de sus puntos, pues

> ni mayor ni menor es necesario que sea aquí o allí (8,44-45).

Es interesante advertir el proceso lógico que encierran estos versos. La base de su argumentación es la declaración de la homogeneidad y continuidad de lo Ente, ya expuesta en los versos 8,22-25 Pues si

> no es lo No-ente de forma tal que le impidiese ser homogéneo,
> ni un Ente que tuviese de Ente aquí más, allá menos (v. 8,46-48),
> ni mayor ni menor es necesario que sea aquí o allí (8,44-45).

Por consiguiente, también tendrá que ser

> igual en fuerza..., por todas partes (8,44).

Es decir, no estará sometido a fuerzas desiguales de peso o ascendentes que trastornen su equilibrio y su homogeneidad. Ahora bien, contando con que lo Ente es finito, como ya se expuso en los versos 8,32-33, esa homogeneidad y equilibrio que se extienden

> a partir del centro por todas partes (8,44)

alcanzarán su límite de un modo uniforme, es decir, a iguales distancias en todas direcciones. Y por ello ese límite tiene forma esférica, hace que lo Ente sea

> semejante a la masa de una esfera bien redonda (8,43).

De no ser así se rompería su equilibrio interno: Sería más pesado en aquellos puntos en que gravitara mayor cantidad de Ente y perdería así la homogeneidad que requiere.

Ante todo, hay que tener en cuenta que en esta ocasión Parménides ha abandonado la argumentación estrictamente lógica que había permitido el hallazgo de las anteriores propiedades. Aunque su primer fase y su fundamento siguen siendo dialécticos, pues es su indiferencia para con lo No-ente lo que le permite ser homogéneo, pronto esa homogeneidad así ganada da lugar a un argumento puramente físico: Si lo Ente es homogéneo ha de ser esférico, pues sólo esa forma le permitirá mantener en equilibrio dinámico sus diversas porciones. Es decir, Parménides considera ahora una homogeneidad dinámica que radica, ante todo, en el equilibrio de la masa de lo Ente. Y es ese equilibrio, determinado por su masa homogénea, lo que le hace alcanzar uniformemente, es decir, esféricamente, el límite que lo cierra.

No deja de ser sugestiva la ruptura lógica que implica esta introducción de un punto de vista físico dentro de una argumentación que hasta aquí había sido rigurosamente ontológica. Todas las precedentes propiedades de lo Ente habían sido inferidas a partir del principio básico que contrapone el Ser y el No-ser. Ahora, de repente, se nos dice que lo Ente está sometido a un equilibrio dinámico, a unas fuerzas iguales a partir del centro. ¿Qué garantiza o justifica esa afirmación? Evidentemente es inadmisible desde el punto de vista del rigor lógico que ha imperado en la Vía de la Verdad y del curso de sus argumentaciones. Por una vez se han visto rotas las cadenas con que la Justicia liga la verdadera creencia. Y, sin embargo, algo debió imponer en la mente de Parménides esa convicción de que lo Ente está sujeto a fuerzas iguales en zonas concéntricas. Sólo cabe suponer que se tratara de la experiencia del Cosmos físico: El peso de lo sólido, de lo "oscuro" ("cuerpo pesado y espeso"), la fuerza ascensional

de la llama y de lo cálido, tuvieron que deparar la imagen que, traducida a la Vía de la Verdad, impuso esa inesperada afirmación de que lo Ente está sometido a fuerzas iguales por doquier a partir del centro. ¿Es que Parménides concibió inadvertidamente al Ser de modo parecido a como se constituye dinámicamente el mundo de las apariencias? Se puede sospechar algo más: Esa proyección de características fenoménicas sobre lo Ente sugiere que éste no es ajeno al mundo de nuestras opiniones; ratifica la creencia de que forma parte de él, de que llenándolo todo (aunque no como un principio físico, pues no se le halla entre las "potencias" cósmicas mencionadas en la Vía de la Opinión ni, como veremos, corresponde a ninguna de ellas) debe participar de alguna de las características del mismo. Ello explica, aunque no justifica, esa caprichosa alusión a su constitución dinámica.

Ahora bien, ¿hasta qué punto cabe considerar al pie de la letra esa redondez de la masa de lo Ente y ese equilibrio dinámico impuesto por la homogeneidad de su peso en todas sus partes? Una vez más se trata de un punto ampliamente debatido y con respecto al cual es difícil adoptar una terminante decisión. Mientras Diels, Burnet, Cornford y Reinhardt han defendido la redondez de lo Ente, acentuando el segundo su materialidad, Coxon, Fränkel, Gigon y Jaeger han sostenido que todo ello constituye sólo una metáfora. En efecto, no cabe duda de que esta última interpretación tiene en su apoyo un dato de evidente fuerza: Parménides dice de lo Ente que

> es completo por doquier, *semejante* (ἐναλίγκιον) a la masa de una esfera bien redonda (8,42-43).

Si es que Parménides pensó que lo Ente es esférico y material, no puede considerarse afortunada esa expresión, por la que parece dar a entender que todo ello es sólo una imagen y no una descripción fiel. Apoyando esta observación, Fränkel y Coxon han hecho hincapié en la existencia del término τετελεσμένον en el verso 8,42:

> Puesto que su límite es el último, es *completo* por doquier.

Opinan que sobre él descansa todo el peso de estos versos que llegan hasta el 8,49, expresando la perfección y el acabamiento del Ser. De manera que los versos siguientes, en que se describe su redondez, se limitan a exponer, a modo de imagen, esa plenitud, comparándola a la que tendría una esfera de masa homogénea.

Es realmente impresionante la fuerza de este argumento. Pero no debe hacernos olvidar todas las restantes ocasiones que en el Poema se da pie para considerar que Parménides concibió el Ser como una esfera. En primer lugar, si se acepta que lo entendió dotado de espacialidad es preciso reconocer que le adjudicó una determinada forma, dada la finitud que le es propia. Y en ese caso, ¿por qué no la esférica, si no se menciona ninguna otra? Pues bien, la espacialidad de lo Ente parece claramente decidida por el hecho de que se le considere continuo: ¿Cómo va a serlo sin ser también extenso? También se apunta esa espacialidad en la frase "todo está lleno de Ente" (8,24). ¿Cómo puede estar todo lleno de Ente si éste no es extenso? Pues ese "todo" sólo puede ser el Universo existente, lo cual queda confirmado por Aristóteles al afirmar que Parménides aludió a la substancia del Universo sensible; dice de él y de Melissos que "están convencidos de que no hay nada fuera de la substancia de los objetos sensibles" (*De Caelo,* III, 1, 298 b, 21). Y Eudemo, en su Física, según la referencia de Simplicio (*Fís.,* 133, 25), añade que en todas sus doctrinas Parménides se refirió a Uranós; hace, precisamente, esta consideración al comentar que lo Ente estaba "equilibrado en su punto medio". Finalmente, ¿no confirma ese carácter espacial del Ser el que se diga en los versos 8,29-30 que permanece en él mismo,

> yace sobre sí mismo y así residirá inmutable allí mismo?

A todo esto se debe sumar que la descripción de la redondez de lo Ente expuesta en los versos 8,42-49 es excesivamente prolija como para creer que constituye sólo una metáfora. Que Parménides se expresara alegóricamente en el Proemio es bien comprensible, pues, en rigor, quien así se manifestaba era sólo un mortal, al menos

en los versos que preceden al 22. Pero a partir de éste, y más rigurosamente, desde el fragmento 2, quien habla es la diosa portadora de la Verdad y lo que comunica es la "verdadera creencia", es expresión justa de la realidad absoluta de lo Ente. ¿No es extraño que en esas circunstancias los versos 8,42-49, en que se argumenta minuciosamente por qué lo Ente es semejante a la masa de una esfera homogénea y equilibrada, constituyan sólo una metáfora?

Por consiguiente, de no admitir el carácter extenso del Ser sería difícilmente comprensible gran parte de la Vía de la Verdad. Pero si se acepta que sea extenso y limitado, ¿por qué no creerlo esférico cuando no se le ha atribuído ninguna otra forma geométrica? El único obstáculo lo constituye esa expresión del verso 8,43, por la que se le considera "semejante" (ἐναλίγκιον) a una esfera. ¿Hay que pensar que Parménides incurrió en una contradicción? Sin necesidad de creer en su infalibilidad, es demasiado manifiesto el desliz como para que no se le busque una solución. Esta puede ofrecerla una exacta comprensión de lo que significó para el eléata la diferencia entre el mundo empírico y el Ser; y, al mismo tiempo, el reconocimiento de que el término ἐναλίγκιον, dentro de la terminología escasamente técnica de Parménides, pudo tener un sentido mucho más amplio que el que hoy se le adjudicaría. Aplazando todavía la dilucidación del nexo que puedan ofrecer el dominio empírico y el Ser (se han de examinar previamente las opiniones de los mortales que dan constancia de ese mundo empírico), lo que queda, al menos, bien claro de cuanto se ha expuesto ya es que lo Ente no ofrece en modo alguno el mismo contenido que nuestra experiencia cotidiana o ingenua. Aunque constituya una dimensión profunda, metafísica, de lo que en ésta se nos muestra, y tanto más si se considera como la única realidad, lo Ente difiere de modo radical del mundo que los mortales tratan de continuo. Ya se ha apuntado anteriormente que esta convicción tuvo para Parménides el alcance de la más luminosa verdad, de

la verdad por antonomasia y que determinó el énfasis místico con que elevó al Ser sobre todo contenido empírico.

Pues bien, las cosas que integran el mundo empírico poseen una índole material que las hace capaces de poseer cualquier forma, la esférica, por ejemplo. Pero, si el Ser no es simple y sencillamente este mundo, ni una parte física del mismo, si su presencia en el pensar desborda y trasciende la de cualquier realidad corpórea, ¿cómo se le podrá considerar dotado en sentido estricto de una forma que sólo puede poseer lo corpóreo? ¿No repugnaría la desnuda calificación de "esférico" a la casi divinidad de su pureza, a la perfección y trascendencia que le es propia? Y, sin embargo, Parménides no se atrevió a desligarlo completamente de las "apariencias" y de la forma que les es propia, pues, siendo su principio metafísico o constituyendo simplemente la única realidad que sustituye a las "apariencias", en el caso de que fueran ficticias, "todo lo llena" (v. 8,24). Por consiguiente, cuando tuvo que decidir sobre su forma no se atrevió a despojarlo de toda figura geométrica y tampoco se decidió a atribuírsela simple y sencillamente. Se vio obligado a considerarlo "casi" esférico, pues, llenándolo todo o reemplazando toda forma de realidad empírica, ¿no debería poseer la misma forma que el conjunto de las cosas? Pero, al mismo tiempo, ¿cómo podría ser rigurosamente esférico como el Universo si realmente pertenecía a distinta índole de cosas, si trascendía por su pureza y categoría óntica a todo lo empírico? La solución se halla en ese evasivo "*semejante* a la masa de una esfera redonda". No es una simple esfera, ni un ente másico, sino "algo", un principio o ἀρχή que, si no engendra el Mundo, lo constituye o sustituye y, por tanto, participa en cierto modo de la esfericidad del mismo, si bien, a diferencia de las cosas empíricas, es uno, continuo, homogéneo, equilibrado, eterno e inmutable. Si Parménides no supo así eliminar de lo Ente las características propias de lo material (no sólo le atribuyó esa casi redondez, sino también el equilibrio dinámico de lo que posee masa), parece, no obstante, exagerada la interpretación de Burnet, que ve

en el sistema de Parménides un pleno materialismo; a pesar de que éste se manifieste a retazos en los versos 8,42-49, se puede advertir también en los mismos y exactamente en ese "semejante" del verso 8,43 el esfuerzo por liberarse del mismo, concibiendo al Ser de modo tal que trascendiera todo contenido empírico.

No es necesario, por tanto, entender ese "semejante" como expresivo de una metáfora por la que se significara que lo Ente carece propiamente de la forma esférica que tiene el Universo. Pudo manifestar que posee "*también*", a su manera, esa forma esférica, si bien dentro del estadio óntico que le confiere su excepcional dignidad o trascendencia sobre todo el mundo empírico.

C.—LO ENTE Y EL MUNDO FÍSICO

A partir del verso 8,50 se extiende la que se suele llamar "Vía de la Opinión", aunque más propiamente merece el título de "interpretación de las opiniones de los mortales". Se podría creer que ha llegado el momento de resumir las conclusiones a que se ha llegado tras el examen de la Vía de la Verdad. Sin embargo, el resultado es decepcionante: Aparte de las propiedades de lo Ente que han sido estudiadas, nada decisivo y concreto se puede decir sobre lo que sea éste. Acaso se pueda llegar a una conclusión más rigurosa cuando se haya analizado la Vía de la Opinión. Sin embargo, en espera de lo que se pueda inferir de ésta, es posible y conveniente bosquejar aquellas posibles concepciones del Ser que se desprenden de lo que hasta ahora se ha examinado. En definitiva son sólo tres.

1.ª La única realidad existente está constituída por un Ente eterno, continuo, homogéneo y esférico. El No-ser no existe ni, por tanto, todo cuanto lo implica. Como la diversidad y el cambio de las cosas entrañan el No-ser y son incompatibles con ese Ente, uno e inmutable, todo el mundo empírico constituye una ingente alucinación de los mortales.

Se ha creído conveniente exponer esta interpretación, que corresponde a autores tan ilustres como Diels, Zeller, Burnet, Reinhardt, etc., puesto que puede ser aceptada teniendo en cuenta el fragmento 8 hasta su verso 49. Pero, ¿cómo conciliarla con los versos 1,28-32 y 8,60-61, en que se recomienda el estudio de esas "apariencias" que, según esta interpretación, serían estrictamente ficticias? Más aún, el absurdo que esta concepción entraña la posterga fatalmente ante cualquier otra, con la sola condición de que ésta responda a una lectura de objetividad similar. Y, en efecto, las dos interpretaciones que a continuación se exponen obedecen al texto de Parménides hasta ahora examinado con una fidelidad semejante a la que se ha resumido.

2.ª) Lo No-ente existe. Dejando a un lado, por su escaso fundamento, la posibilidad de que ese No-ente constituya las "apariencias" cósmicas, se puede creer que significa el principio de lo múltiple y mudable, pues toda diversidad y cambio suponen que un ente *no es* otro y *no es* lo que ha sido o será. Lo Ente, por el contrario, es el principio de la continuidad y unidad óntica que todo lo llena. Y por doquier es igual la entidad de las cosas: Lo Ente no es más ni menos aquí o allí. Nada carece de Ser; es, pues, continuo y homogéneo. Es también eterno e inmutable; pues los cambios que acontecen en el mundo, determinados por el No-ser, no impiden la constancia del Ser como tal, de la entidad que, como tal entidad, no sufre alteración alguna: No *es* más ni menos en cuanto a su Ser la madera que la ceniza que de ella resulta.

Olof Gigon, que ha defendido esta interpretación, ha hecho hincapié en el hecho de que Parménides nunca haya negado la realidad de lo No-ente. La pureza de la actitud lógica que adoptó le llevó sólo a excluir la identidad entre el Ser y el No-ser, la recíproca predicación de uno sobre otro. Este es el significado del verso 8,46 al afirmar que "ni es lo No-ente"; no excluye la realidad del mismo, sino que algo distinto de lo Ente, lo No-ente, pudiera ser y, por tanto, rompiera la uniformidad y homogeneidad de lo que recibe el título de Ser. O bien, en otros lugares, Par-

ménides rechazó la inteligibilidad de lo No-ente, pero no su existencia (cfr. fragmento 2 y versos 8,7-8). Más aún, no parece suponerla el que niegue en los versos 8,7-21 que pueda proceder de lo No-ente. Si éste fuera irreal, ¿no sería ímprobo y estéril el esfuerzo que realiza para excluir la génesis del Ser a partir del No-ser? El único argumento que Parménides despliega es la radical distinción entre el Ser y el No-ser. ¿No parece implicar también la existencia de lo No-ente el que se diga en el verso 8,13 que la fuerza de la Verdad no permite que algo, lo Ente, nazca de lo No-ente "a su lado", es decir, al lado de lo No-ente?

Era lógico y previsible, por otra parte, que al captar la entidad como tal, el Ser, Parménides lo hiciera de modo rigurosamente unívoco. No puede sorprendernos este hecho cuando hasta en el mismo Platón domina esa univocidad: Las Ideas constituyen el Ser y sólo participadas por lo No-ente constituyen "lo otro", el Mundo y su misma comunidad. Si Parménides sostuvo, ante todo, la identidad del Ser consigo mismo y su terminante oposición frente al No-ser, tuvo que concluir que toda diversidad, tanto estática como dinámica, implicando que un término *no es* aquel otro del que se distingue, radica en el No-ser. Pero éste ha de ser un principio distinto del Ser, so pena de incurrir en la contradictoria identificación del Ser y No-ser. ¿Cómo se puede decir que un ente que *es* al mismo tiempo *no es* si con ello se identifican el Ser y el No-ser? ¿Cómo se puede pensar que el Ser de cualquier cosa es al mismo tiempo su No-ser con respecto a otras? Es éste el error de las "gentes sin juicio" que, llevadas de su necia palabrería y por la fuerza de la costumbre, han intentado erigir vías de investigación basadas sobre vanos nombres (fragmentos 6, 7 y versos 8,38-41), han confundido así el Ser y el No-ser, en lugar de reconocerlos como principios irreductiblemente distintos que todo lo llenan. La solución adecuada sólo hubiera podido facilitarla una concepción analógica del Ser, gracias a la cual éste pudiera ser predicado de todo de modo tal que su predicación cubriera y penetrara totalmente el sujeto sobre el cual recayera.

Pero Parménides no supo ir más allá de una concepción rigurosamente unívoca: Todo aquello que desborda el estricto significado de "Ser" ha de constituir lo distinto del Ser, el No-ser. Y para él desbordaba ese contenido estricto todo lo que determina y llena la diversidad de las cosas y su mutabilidad; lo que hace distintos individual o específicamente a los objetos es algo que excede su mero Ser: Es No-ser.

La embriaguez mística con que Parménides vivió el hallazgo de lo Ente, consciente de que había llevado a la luz lo que por su unidad y eternidad es puro, "inviolable" (ἄσυλον), da aún más vigor a la univocidad con que lo concibe, al abismo que establece entre él y lo No-ente. Pues el "pathos" helénico que considera el cambio y la pluralidad de las cosas como manifestación de la impureza que domina en este mundo, como dimensiones fundamentales de cuanto es dolor, lucha y muerte, se refleja así en el tono peyorativo con que considera el No-ser: Es lo impuro, el principio del odioso nacimiento y de la muerte cruel, de la diversidad que engendra la guerra; es lo que por su negatividad rehuye una plena presencia en el pensamiento. Por ello insiste Parménides en que es impensable e incapaz de recibir una justa expresión. De ahí también que lo que está determinado por el No-ser, el nacimiento y la muerte, el cambio de lugar y la alteración del color que resplandece, rehuya igualmente su desnuda presencia en el pensar y la rigurosa expresión que le dé gloriosa fama: Sobre el mundo empírico sólo cabe el conocimiento sensible y el uso de nombres arbitrariamente elegidos. El enigma que pesa sobre ese contenido empírico de nuestra experiencia cotidiana hace que quede reducido a puro nombre lo que los mortales designan creyendo ingenuamente que es la misma realidad en su más auténtica dimensión.

> Por tanto, todas las cosas serán nombres que los mortales pusieron convencidos de que son la verdad (vs. 8,38-39).

Son nombres que traicionan ese privilegiado uso de la palabra en que siempre creyeron los griegos: El hallazgo de lo profundo y último de la realidad (cfr. Platón, *Teetetos,* 189 a; *Sofista,* 237 d; *Eutidemo,* 283 e, 286 c). Así, la esquivez mental de lo No-ente repercute en la irracionalidad del cambio y de la multiplicidad de las cosas, pues, como ya se ha dicho, él es la raíz de lo variable y diverso. Este es el legado de Parménides a sus más fieles discípulos, la demostración de la irracionalidad del mundo empírico.

Anotemos en favor de esta versión que, siendo fiel al texto del Poema, consigue, además, dar una explicación del contenido de las experiencias ingenuas de los mortales, en lugar de reducirlo a una pura alucinación de los mismos. Ahora bien, ¿cómo se articula con la doctrina expuesta en la Vía de la Opinión? Pues si ésta constituye una interpretación sobre base empírica de la misma realidad que a la luz del pensar se ha descubierto como constituída por el Ser y el No-ser, el contenido de la Vía de la Verdad y el de la Vía de la Opinión han de ser afines o compatibles. Pero esto sólo puede quedar resuelto tras el examen de la segunda.

3.ª) El Ser o lo Ente significa la entidad como tal que de modos diversos se multiplica y traspasa todo. En Parménides se halla una lejana anticipación del concepto analógico del Ser; supo intuir genialmente que éste constituye la dimensión última y decisiva de cuanto existe. No alude a ninguna clase de ente ni a un ente privilegiado con el término τὸ ἐόν, sino a lo Ente como tal, es decir, a cualquier ente en tanto que posee ser o participa del mismo. A todo afecta lo Ente, lo mismo a lo inmóvil que a lo mudable, a lo simple que a lo complejo, a lo ligero y a lo pesado, a lo luminoso y a lo oscuro. Con Parménides nace con plena madurez la Ontología, acaso más profunda de lo que fue la más tardía de Platón. ¿No puede significar precisamente el *Parménides* de Platón un tácito reconocimiento de la diferencia fundamental que media entre la teoría del Ser-Uno de Parménides, capaz de asociarse con cualquier concepto, cubriendo así la totalidad de

lo existente, y su propia doctrina de los géneros supremos que han de ser participados por el Cosmos terreno? No deja de ser sorprendente que Platón ponga en boca de Parménides ese variado juego de hipótesis por las que lo Uno recibe un conjunto de predicaciones que prácticamente abarca la totalidad de aspectos que caracterizan a la realidad. No obstante, Platón se reserva la prioridad de su concepción unívoca del Ser para exponerla en *El Sofista*.

Si lo Ente representa, pues, la entidad de las cosas en sus más diversas modalidades, lo No-ente significa la Nada. Pero Parménides tiene clara conciencia de la postura lógica que ha adoptado: Lo mismo que el Ser es reconocido como dimensión última de la realidad porque así ha sido des-cubierto por el pensar, el No-ser sólo puede quedar excluído a causa de su absoluta esquivez mental. Ya se ha visto cómo ese rigor lógico traspasa toda la Vía de la Verdad y constituye el hilo conductor que pone de manifiesto las diversas propiedades de lo Ente; hubiera representado una grave contradicción el que Parménides abandonara esa actitud lógica y que no excluyera lo No-ente por el único motivo al que ha reconocido plena validez: la irracionalidad que le caracteriza frente a la plena presencia de que es capaz lo Ente. Adviértase (y se podría achacar esto a la primera y segunda interpretación de la Vía de la Verdad que se acaba de exponer) que Parménides nunca explica la multiplicidad y mutabilidad de las cosas mediante el No-ser. Cuando alude al mismo como posible factor en la explicación del cambio y de la diversidad de las cosas, sólo lo hace refiriéndose a doctrinas repudiadas por él mismo, las que hemos denominado la tercer vía de investigación. Nunca hace suya, por tanto, la intervención del Ser y No-ser en la explicación de los aspectos empíricos del mundo. La mutabilidad y multiplicidad de las cosas queda fuera del ámbito de la Vía de la Verdad porque no pueden ser dilucidadas mediante el concepto de Ser. Este es el único contenido de la Vía de la Verdad; al No-ser se le excluye simplemente de todo lo real por su ininteligibilidad.

Ahora bien, las propiedades del Ser que Parménides despliega no excluyen en modo alguno los cambios y la diversidad *de las cosas*. Sólo niegan que lo Ente en cuanto tal sea discontinuo; es decir, que pueda haber distintos núcleos de Ente separados por la Nada. O que carezca de homogeneidad: las cosas no pueden tener más o menos Ente aquí o allí. Es eterno, pues no puede haber nacido de la Nada ni se puede convertir en ella. Tiene límites que lo circundan, pero ningún otro Ente se encuentra más allá; por consiguiente, no se puede trasladar ni cambiar de lugar; permanece y yace sobre si mismo. Esta es la realidad en su más profunda y constitutiva dimensión. Descubriéndola y expresándola el pensar apresa la raíz y el fundamento de todo el Universo, su objeto propio y adecuado, regido por una necesidad inviolable que lo encadena firmemente excluyendo de él lo No-ente. Si la presencia del Ser es el λόγος en su más plena acepción, se puede decir que con su descubrimiento se ha captado la "razón de ser" de las cosas, es decir, se las ha reducido a Ser, que es también razón. Toda alteración, todo contenido concreto del Universo que se nos haga aparente, supone en último término la definitiva unidad y constancia del Ser que todo lo llena.

Lo mismo que se dijo de la segunda interpretación de la Vía de la Verdad, esta tercera, que en parte corresponde a los trabajos de Schwabl y Reich, deberá también sufrir la prueba de su confrontación con la Vía de la Opinión. Pues haciendo compatible la realidad del cambio y de la diversidad de las cosas con la unidad e inmutabilidad de lo Ente como tal, su contenido ha de ser conforme con el que resulte de la interpretación que se pueda hacer de las opiniones de los mortales en que se da cuenta de los fenómenos de que tienen éstos experiencia. Ha llegado, por tanto, el momento de pasar al estudio de la Vía de la Opinión.

V. LAS OPINIONES DE LOS MORTALES

A.—LA INTERPRETACIÓN DE LAS APARIENCIAS

Comienza la titulada Vía de la Opinión en el verso 8,50, en que anunciado el fin del

> fidedigno discurso y pensamiento sobre la verdad,

la Diosa propone el conocimiento del

> orden engañoso de mis palabras.

E inmediatamente se anuncia que los mortales han decidido dar nombre a dos formas a modo de interpretación (μορφάς … γνώμας). Se revela así el orden de todas las cosas verosímiles (διάκοσμον ἐοικότα πάντα), con objeto de que ésa sea la mejor interpretación de los mortales (βροτῶν γνώμη) que se pueda concebir.

A poco que se atienda estas palabras se advertirá un aspecto de indudable interés: Parménides no abandona, con respecto a las opiniones de los mortales, la actitud conscientemente metodológica que dominó en la Vía de la Verdad. En ésta se reguló todo el contenido de la doctrina sobre lo Ente por el principio lógico con que se formuló la Vía de Investigación:

> Es y no es No-ser.

El curso de la Vía fue un simple y riguroso despliegue de los atributos que por un proceso claramente lógico se deducen del

citado principio. Pues bien, también la exposición de las opiniones de los mortales se abre mediante una *mise en scène* metodológica. Es fácil reconocer que todas las expresiones citadas, así como aquella otra con que se anuncia en los versos 1,31-32 el estudio de las opiniones

> (aprenderás también estas cosas, cómo las apariencias ha sido necesario que sean probablemente, extendiéndose todas a través de todo),

apuntan a ese fin: Se va a exponer no una "vía de investigación", sino una "interpretación" o "juicio" (γνώμη) sobre las opiniones de los mortales. Y Parménides, consciente de que el contenido de la misma dependerá de sus principios metodológicos, comienza por determinarlos. Por otra parte, corrobora esta atención para con lo epistemológico el que uno de los pocos fragmentos de la Vía de la Opinión que se han conservado, el 16, verse, precisamente, sobre la naturaleza del conocimiento humano.

Por ello se será fiel a la actitud adoptada por Parménides, iniciando el examen de las opiniones de los mortales mediante el estudio de sus supuestos gnoseológicos: ¿Qué significa esa "interpretación" (γνώμη) que constituye la nueva tarea? ¿Qué valor tienen esos "nombres" que, a modo de representación o interpretación, han sido decididos por los hombres y qué supone la "decisión" que los ha instituído? ¿Qué alcance tiene, finalmente, ese fundamento del conocer expuesto en el fragmento 16?

El término γνώμη aparece en dos ocasiones. Primero en el verso 8,53, al afirmar que los mortales

> han decidido dar nombre a dos formas a modo de interpretación (μορφὰς ... γνώμας)

Y luego, en el verso 8,61, anuncia la diosa que revela el orden de todas las cosas verosímiles

> para que nunca te aventaje ninguna interpretación de los mortales.

¿Qué significa y qué validez puede tener esa interpretación, ese juicio o conocimiento que así se propone desplegar Parménides con respecto a las opiniones de los mortales?

Por de pronto, atiéndase su conexión con las "formas" que parece calificar o definir, las "formas" que han decidido nombrar los mortales. Es decir, no son formas físicas, elementos cósmicos, sino, simplemente, formas que tendrán valor y utilidad en tanto que sirven para una interpretación o juicio sobre el mundo. Ellas son, realmente, lo decidido por los mortales, y no los nombres que han recibido; pues cuando en el verso 8,54 se discute si han debido nombrar o decidir una o dos

> (de las cuales es necesario no una —en esto yerran—),

ese "una" (μίαν) hace referencia a la μορφή (forma) y no a ὄνομα (nombre), palabra ésta que no ha figurado en el contexto precedente ni concierta con el género de μίαν. El peso de esa interpretación que va a ser expuesta no recae, pues, en la adopción de un mero nombre, sino en la elección de la "forma" por el mismo significado. Y no es una futilidad tal elección: De su acierto depende que la interpretación o conocimiento logrado a base de las opiniones de los mortales sea tal que ningún otro le aventaje. Si en el fragmento 8,40-41 se increpa a los mortales porque han hecho uso de los nombres

> nacer y morir, ser y no-ser, cambio de lugar y alteración del color que resplandece,

es, en primer lugar, porque los han usado desmedidamente, creyendo que con su simple uso llegarían hasta la misma Verdad. Pero no sólo erraron al no comprender lo que significa propiamente lo Ente, sino también porque no eligieron aquellos nombres teniendo en cuenta que deberían designar, precisamente, las "formas representativas" capaces de facilitar la mejor representación del mundo que se pudiera concebir.

En el fragmento 9 se precisa aún más el carácter "representativo" de esas "formas" y, al mismo tiempo, el criterio que decide su elección:

> Todas las cosas han sido nombradas Luz y Noche, *éstas y aquéllas conforme a sus potencias...*

Es decir, los nombres que designan a esas "formas" y, por consiguiente, ellas mismas, han sido adjudicados a las cosas conforme a su constitución, a sus "potencias". Ha de existir una cierta afinidad o conveniencia entre las cualidades de las cosas mismas, sus "potencias", y las "formas" decididas por los mortales, pues éstas han sido adjudicadas a las cosas "*conforme* a sus potencias". Aunque sean "formas representativas" y, por tanto, tengan una función cognoscitiva, su contenido ha de ser adecuado al de las potencias físicas por ellas abarcadas. Cuantas "potencias" caigan bajo la denominación de la Luz han de ser etéreas como el fuego de la llama, benignas y leves; mientras que las "potencias" correspondientes a la Noche oscura han de ser pesadas y espesas, sombrías (vs. 8,56-59).

Acaso esa "conformidad" se sustente sobre aquella "verosimilitud" que fue mencionada en el verso 1,32 y cuya "necesidad" fué destacada por Reinhardt: lo que aparece ha sido necesariamente constituído de modo verosímil o aceptable a través de todo. Por ello no es arbitraria ni azarosa la elección de las "formas" que deban deparar esa vero-símil representación o interpretación del Universo. Es cierto que su institución como piezas de tal interpretación ha tenido que surgir de una decisión. Son los mortales los que las han decidido (κατέθεντο, v. 8,53). Bien podrían haber optado por no elaborar esa interpretación o pudieran haberse dejado arrebatar por

> la costumbre tantas veces practicada, excitando la mirada vacilante, el oído que zumba y la lengua (frag. 7).

En ese caso, si con necia fatuidad hubieran creído andar en busca de la Verdad absoluta, habrían creado una falsa vía de investigación, adjudicando nombres arbitrarios a las cosas: nacer y morir, ser y no-ser, etc. Pero éstos son mortales bicéfalos, gentes sin juicio que andan errantes, pues la incapacidad guía en su pecho el pensamiento vacilante (frag. 6). Lejos de incurrir en la ligereza de quienes así creen seguir una vía de investigación, la más justa interpretación que se realice sobre la base de las opiniones de los mortales, tal que no pueda ser aventajada por ninguna otra, se ha de someter a la necesidad de nombrar dos "formas" representativas, necesarias porque son las que mejor se acomodan a las potencias de las cosas. Pues la interpretación de lo que aparece, del contenido de las opiniones, no carece de necesidad: ya se la menciona en los versos 1,31-32

> (cómo las apariencias *ha sido necesario* que sean probablemente);

reaparece en el 8,54

> (de las cuales [formas] es necesario no una)

y vuelve a figurar en el 10,6

> (la Necesidad que lo rige [al cielo] lo encadenó, manteniendo los límites de los astros).

La decisión por la que han sido nombradas las dos formas ha podido ser omitida o ha podido errar; pero si se pretende que tenga validez como punto de arranque de la mejor interpretación posible del mundo empírico, ha de someterse a la necesidad de nombrar esas dos formas y no otras. No parece, pues, que esa decisión signifique, como ha creído Coxon (PPa., pág. 141), siguiendo a Wilamowitz, que la Vía de la Opinión constituye una hipótesis. Además de las razones en contra que Reinhardt pudo aducir, basándose en la presencia del χρῆν del verso 1,32, se pueden añadir ahora las que resultan de la consideración de la conformi-

dad que hay entre las "formas" decididas por los mortales y las potencias de las cosas que integran el Mundo; la "decisión" por la que se eligen esas formas no se mueve en el vacío, no es un mero producto de la fantasía de los humanos. Aspira a una validez que depende en definitiva de su adecuación a los datos empíricos de que dispone todo hombre. Y de ahí brota la necesidad que le domina. Pues la realidad de que tenemos experiencia está muy lejos de constituir un caos; claramente lo pone de manifiesto esa afirmación de que la Necesidad rige el Cielo (v. 10,6), pero acabará por confirmarlo la descripción del Universo que figura en el fragmento 12: Si las potencias de las cosas poseen una estructura regular y armónica, como allí se revela, es lógico que las "formas" que a las mismas se acomoden deberán estar sometidas también a una necesidad.

Sin embargo, no se puede negar que esa "decisión" expresada en el verso 8,53 entraña una mengua de la necesidad y del rigor que pueda dominar en la interpretación de las opiniones si se les compara con los que dominaron en la Vía de la Verdad. Nunca se consideró así a la actitud mental que dio lugar a ésta. Por el contrario, se dijo de ella que era la única vía de investigación concebible (frag. 2);

sólo un discurso como vía queda: Es,

se confirma en el verso 8,1. Y es que la Vía de la Verdad estaba constituída con tal rigor y necesidad que con respecto a ella no cabían dudas ni alternativa de ninguna clase. El pensador que entra en ella se ve impelido por la "fuerza de la creencia" de forma tal que no puede experimentar la menor vacilación. Pues la Necesidad, la Justicia y el Hado han encadenado al Ser tan firmemente que no cabe fluctuación alguna en la deducción de sus atributos. En la Vía de la Verdad todo está sometido a una decisión de aristas cortantes: Es o no es. Su contenido y su formulación rechazan, pues, toda duda. En cambio, la "interpretación" de las opiniones de los mortales se mueve sobre unos datos mucho más

imprecisos y vacilantes: Las "potencias" a que han de acomodarse las "formas" elegidas por los hombres son tantas y tan variadas que es posible dudar en el momento de decidir cuáles deban ser las "formas" que las agrupen. La necesidad que domina en el ámbito de las opiniones no es tan nítida como la que era propia de la Verdad del Ser; no permite formular principios tan rigurosos como el que expresa la disyuntiva entre el Ser y el No-ser. Por ello, como se advirtió en el capítulo III, A, en la Vía de la Opinión no reaparece una formulación en términos ontológicos similar a la que había presidido la presentación de cada una de las tituladas "vías de investigación"; jamás se intenta concretar su contenido haciendo referencia al Ser o al No-ser. Y es que lo irracional domina ampliamente en ella. Las "potencias" no son objeto de un riguroso y puro pensar, como era propio del Ser; en lugar de hacerse presentes "en persona", de modo inmediato, como acontecía con lo Ente (frag. 4), conservan su lejanía y su opacidad mental, esquivan siempre una clara y diáfana presencia.

Todo ello queda realzado por el uso del verso ὀνομάζειν en el verso 8,53: Los mortales "han decidido *dar nombre* a dos formas a modo de interpretación". En el Poema de Parménides aparecen varios términos que se podrían traducir indistintamente a primera vista por "nombrar", "expresar", "decir", etc., pero que, en realidad, poseen un valor muy diverso. Diels los estudia ampliamente en su *Parmenideslehrgedicht,* pág. 86. Observa allí que el término νόμος se opone al de οὐσία, como se puede comprobar en el *De Arte* del Pseudo-Hipócrates, en el fragmento 966 de Eurípides y en el 11,7 de Solón. En el propio Parménides se aprecia claramente esa oposición al hacer uso del ὀνομάζειν sólo con motivo de las opiniones de los mortales que, según Diels, constituyen puras apariencias carentes de toda realidad; corresponden al πολύπειρον ἔθος [1], brotan de la ἐμπειρία [2]. De modo similar, en Demócrito νόμος designará lo que es conocido sensi-

[1] "La costumbre tantas veces practicada".
[2] "Experiencia".

blemente. Por su parte, Reinhardt (P., pág. 31) ha acentuado el valor de convenio que posee el νόμος en Parménides y que constituye una anticipación del que difundirán los Sofistas. Al νενόμισται[3] corresponde el ὅσσα κατέθεντο[4] del verso 8,39, dice. Es decir, los mortales han instituído un νόμος, una ley que determina la interpretación del mundo de la Opinión. Por consiguiente, según Reinhardt, el origen de los conceptos de νόμος y φύσις no ha de ser buscado en la política o en la ética, tal como aparecen en Protágoras, Arquelaos o Hippias; es decir, en una hipotética reflexión por la que los mortales contrapusieran la constancia de la Naturaleza a la diversidad y mutabilidad de las costumbres sociales. Hay que tener en cuenta que ya antes había usado esos términos Filolaos, al decir que su concepción del mundo estaba decidida φύσει καὶ οὐ νόμῳ[5] (frag. B, 9). Y el autor hipocrático de περὶ διαίτης puso en conexión φύσις con la verdad, νόμος con las opiniones de los hombres, es decir, con las apariencias superficiales de las cosas. Anaxágoras (frag. 17) designa con el verbo νομίζειν lo que es subjetivo. Finalmente, Platón usa como sinónimos νόμος y δόξα en el fragmento 364 A de *El Político.*

Pues bien, frente a este uso del término ὀνομάζειν aparece en Parménides el de ἐπέων y, sobre todo, el de φατίζειν en íntima conexión con la ἀλήθεια como su expresión justa y adecuada. El que los mortales hayan decidido dar nombre (ὀνομάζειν) a las dos formas quiere decir que esas formas no son susceptibles de una plena y total captación intelectual. Para él la palabra tenía un alto valor cognoscitivo: una plena aprehensión cognoscitiva va unida a una plena expresión verbal. Si esas "formas" son *nombradas* es porque rehuyen de por sí la plena presencia en el pensar y en la correspondiente expresión. Por ello pudo calificar Parménides a la interpretación de las opiniones de los mortales como un orden de palabras "engañoso" (ἀπατηλόν, v. 8,52), pues, a diferencia de

---

[3] "Haber sido considerado o nombrado".
[4] "Que han decidido".
[5] "Por naturaleza y no por convención".

la expresión justa que tiene por objeto el Ser que se des-cubre, los nombres (ὄνομα) no pueden realizar la Verdad del Ser; con ellos queda velada la realidad en su más profunda dimensión, pues mencionan las "apariencias" (τὰ δοκοῦντα), que son, precisamente, lo que encubre lo Ente.

Todo ello supone que la "interpretación" o γνώμη que tiene por objeto las opiniones no consiste simplemente en la presencia de una realidad o de un principio de las cosas en su plena desnudez, tal como fue la Verdad del Ser. Las "formas" que sirven para esa interpretación han sido *decididas* porque entre ellas y las "potencias" cósmicas existe sólo una *conformidad*. Es fácil ver en todo ello una actitud subjetivista o idealista que no se había manifestado en la Vía de la Verdad. En ésta el investigador como tal no parece decidir nada: se limita a una estricta contemplación de ese Ser que se descubre con absoluta inmediatez, que se constituye en el mismo pensar cuando despliega los "signos" que lo caracterizan como ingénito o imperecedero, completo, imperturbable y sin fin, uno y continuo. En cambio, en el ámbito de las opiniones, es el hombre el que instituye un especial dominio de "formas" y "nombres" que puede encajar con la realidad y que se somete a cierta necesidad cuando su correspondencia con las "potencias" cósmicas es idónea. Pero la "interpretación" que de ello resulta está muy lejos de ser la misma realidad en sus últimas dimensiones descubierta y hecha presente. Es importante tomar nota de que con ello se inicia en Parménides una concepción del saber entendido como artificio o creación humana que debía alcanzar su apogeo mucho tiempo después. Se podría advertir en la Vía de la Opinión un lejano germen del nominalismo que domina en amplios sectores de la Ciencia moderna: Parménides decide los nombres que han de servirle para interpretar las apariencias de modo similar a como el hombre de ciencia moderno adopta ciertos símbolos o fórmulas que le permitan describir de modo coherente los datos empíricos y experimentales, reduciéndolos a orden y unidad. Los "nombres" de que Parménides se ocupa al interpre-

tar las opiniones *corresponden* a la realidad del mundo, la esquematizan y ordenan; desde ese punto de vista contribuyen al saber, a la ciencia. Pero no constituyen la expresión misma de esa realidad a la luz de sus principios supremos; y por ello no satisfacen el ideal de sabiduría que Parménides, como los pensadores de su tiempo, perseguía. No *son* la misma realidad en su última dimensión. Esta es, en definitiva, la diferencia que media entre la "interpretación" de las opiniones de los mortales y la "verdadera creencia" que tiene por objeto el Ser. La excelencia de la segunda sobre la primera no priva a ésta, sin embargo, de un cierto valor como forma de conocimiento; aunque Parménides no la califique nunca de "vía de investigación", el apremio con que propone su conocimiento (cfr. cap. III, c) prueba bien a las claras que le concede cierta eficacia en orden al conocimiento del Mundo.

Ahora bien, es preciso tener en cuenta que si tiene lugar una "decisión" por parte de los mortales que puede significar cierto carácter convencional o artificioso en las "formas" por ellos denominadas, si se califica de "engañoso" al contenido de la Vía de la Opinión (v. 8,52), pues no constituye el des-cubrimiento de la más profunda y decisiva dimensión de la realidad, si el término ὀνομάζειν representa una institución de nombres que no poseen un pleno valor expresivo o representativo, si con todo esto se quiere dar a entender que la "interpretación" de las opiniones tiene un deficiente valor como forma de "creencia" (πίστις), nada de ello afecta a la realidad que pudieran tener para Parménides las cosas mismas que constituyen el Universo. Pues los nombres y las "formas" decididas por los humanos corresponden a unas "potencias" extendidas por doquier, de las que no se dice en modo alguno que sean convencionales o instituídas por ningún acto humano. Frente a lo que dice Diels (PL., pág. 85), hay que atender al hecho de que, una vez dentro de la Vía de la Opinión, Parménides nunca identifica las *cosas* con los *nombres*. Precisamente es ésta una de las novedades que hay que reconocer a la doctrina

desenvuelta en la segunda parte del Poema. Los nombres son *decididos* por los mortales, de manera que

> todas las cosas han sido nombradas Luz y Noche, éstas y aquéllas conforme a sus potencias (vs. 9,1-2).

Claramente se da a entender así que las cosas y las potencias que poseen han tenido que ser previas a la adjudicación de nombres. Ello decide el mérito que pueda tener la "interpretación" propuesta por Parménides y basada en la elección de los nombres "luz" y "noche": el que las "formas" por ellos designadas sean conformes o adecuadas a las potencias de las cosas. En esa simple "conformidad" radica la deficiencia de la "interpretación" de las opiniones; la irracionalidad de su contenido empírico impide que éste, al ser expresado, pueda ser hecho presente con absoluto rigor, identificándose con la misma expresión. Sólo cuando lo expresado (πεφατισμένον) es el Ser que, por su rigurosa necesidad y evidencia, es susceptible de una justa expresión, ésta puede consistir, como apunta Diels, en una plena identidad entre lo mencionado y la voz expresiva; pero éste no es el caso de la "denominación" de las "formas" que conciernen a las cosas objeto de las opiniones.

Por ello resulta sorprendente hallar la extendida tesis de que para Parménides el mundo físico es una ficción "decidida" por los mortales en autores tan escrupulosos como Reinhardt (P., pág. 31). Comentando la frase de que los mortales han decidido dar nombre a dos formas, afirma que hay que entenderla así: "Los hombres han instituído un convenio, el mundo es una convención"... Nada de ello se puede leer en el curso de la segunda parte del Poema en que se expone la Vía de la Opinión. En todo caso, sólo en dos momentos las expresiones utilizadas por Parménides han podido motivar esa tesis. Uno se encuentra en los versos 8,38-41:

> Por tanto, todas las cosas serán nombres que los mortales pusieron convencidos de que son la verdad, nacer y morir, ser y no-ser, cambio de lugar y alteración del color que resplandece.

En primer lugar hay que tener en cuenta que estos versos, cuyo exacto lugar es discutible, pueden hacer referencia a las "gentes sin juicio" mencionadas en los fragmentos 6 y 7. El empleo de los términos "ser y no-ser" fue precisamente típico de aquellos "mortales ignorantes, bicéfalos" que tan pronto los identificaban como los distinguían; en cambio, como ya se ha indicado repetidas veces, no figuran para nada en la Vía de la Opinión. La referencia al "cambio de lugar" recuerda el final del fragmento 6, en que se mencionaba la convicción de aquellas mismas "gentes sin juicio" de que "el camino de todas las cosas marcha en direcciones opuestas", posible alusión al movimiento hacia lo alto y hacia lo bajo defendido por Heráclito. Y la mención de la "alteración del color que resplandece" parece un eco de la alusión a la preponderancia del conocimiento sensible admitida por las gentes impugnadas en los fragmentos 6 y 7:

> No te obligue a marchar por esta vía la costumbre tantas veces practicada, excitando la mirada vacilante, el oído que zumba... (vs. 7,3-4).

Pero aunque esos versos 8,38-41 aludan a las creencias de los mortales en general, pueden significar simplemente que en los nombres puestos por ellos (nacer y morir, ser y no ser, cambio de lugar y alteración de color brillante) no reside la auténtica Verdad. Las gentes son tan ingenuas que creen que con señalar un objeto por medio de un nombre ya han captado su auténtica realidad y que el uso de esos nombres constituye la revelación de las cosas mismas en la totalidad de sus dimensiones. Ignoran que lo designado mediante ellos es tan sólo un aspecto baladí y secundario de las cosas, que encubre más bien su última y definitiva dimensión. Y que por su oscura naturaleza son incapaces de hacerse presentes con una diáfana y rigurosa consecuencia.

Por tanto, las cosas que son nombres son aquellas que los mortales ingenuos o los pseudo-investigadores sin juicio han creído erróneamente verdaderas. Es decir, con esa expresión Parménides

da a entender que los nombres (ὄνομα) no son capaces de des-cubrir la dimensión decisiva y última de las cosas. Mencionan simplemente las apariencias burdas de lo que constituye el Mundo. Lo aludido por ellos no es el Ser, puesto que éste, como se dice inmediatamente antes, en los versos 8,36-37, es Uno. Si sólo lo Ente es lo verdadero, es decir, lo que se des-cubre y constituye la dimensión más profunda de la realidad, será vana la pretensión de quienes creen que utilizando los nombres de las diversas cosas las abren a la Verdad; por el contrario, todo lo que esas gentes mencionan, creyendo que es verdadero (la ultimidad de las cosas sacada de su encubrimiento), el nacimiento y la muerte, el ser y el no-ser, el cambio de lugar y la alteración de color brillante, es sólo "nombre" que designa, pero no des-cubre.

El uso del nombre tampoco supone forzosamente, por tanto, una pura ficción. Ni siquiera se puede decir que el mundo sea ficticio porque sea objeto de una "denominación". Pero, en rigor, en estos versos 8,34-41, Parménides advierte sólo que esos nombres utilizados por ciertos mortales no constituyen la Verdad. Pero no afirma necesariamente que las realidades "nombradas" se reduzcan a puro *flatus vocis*. Si se tiene en cuenta la distinción entre ὀνομάζειν y φατίζειν que se expuso antes, se comprenderá que la caracterización de algo como "nombre" no supone que constituya una simple palabra carente de correlato real, sino que alude a que su propia oscuridad óntica impide su plena presencia a través del nombre, des-cubriendo su secreta esencia. "Nombradas" las cosas se mantienen en un relativo misterio, en una lejanía gnoseológica que cierra el paso a su auténtica Verdad.

Ahora bien, la utilización de los nombres puede ser más o menos acertada. La "interpretación" que propone el propio Parménides en la segunda parte del Poema y el uso de los nombres por las "gentes sin juicio" representan dos polos opuestos. La primera implica, como ya se ha visto, la elección de aquellos nombres que cuadran a las cosas de conformidad con sus "potencias" (versos 9,1-2). A cada cosa los hombres le han elegido un nombre

distintivo (v. 19,3). En cambio, las "gentes sin juicio" han hecho un uso caprichoso de los nombres, arrastrados por la costumbre que agita sus lenguas. Y, lo que es peor, han creído neciamente que esa vana palabrería puede constituir una "vía de investigación" capaz de alcanzar la Verdad.

Como ya se ha advertido, otro fragmento del Poema podría dar pie a la tesis de que Parménides consideró el Mundo como producto de una ficción decidida por los mortales. Se trata de los versos 8,51-52, en que se afirma que la interpretación que constituye la Vía de la Opinión es un orden de palabras "engañoso" (ἀπατηλόν). En primer lugar, hay que tener en cuenta que lo así censurado no es el Mundo empírico mismo, sino el orden de palabras (κόσμον...ἐπέων ἀκούων) que constituye la interpretación de ese Mundo revelada por la diosa y expuesta en la segunda parte del Poema. Pero, por otra parte, ya se ha advertido que esa expresión pudo ser utilizada por Parménides cediendo a la tentación, tan frecuente en él, de dar mayor énfasis a sus frases haciendo uso de términos propios de los ritos practicados en las sectas catárticas y místicas del momento. Bien se puede aceptar esa expresión peyorativa, por tanto, como vehemente manifestación de la ínfima valía que Parménides concedía a la Vía de la Opinión comparada con la de la Vía de la Verdad. Y, finalmente, se debe considerar que el contenido empírico de las opiniones bien pudo merecer el título de "engañoso" por ser, precisamente, lo que oculta ese Ser que, al quedar des-cubierto, constituye la Verdad. Es la irracionalidad de las "potencias" cósmicas lo que obstruye el paso de ese Ser que encierra la máxima inteligibilidad; y lo que engendra, por tanto, su presencia encubridora que, por velar lo Ente, recibe el título de "engañosa". Igual sentido puede tener el término πολυπλάγκτων con que se califica en el verso 16,1 a los órganos cognoscitivos que originan las opiniones de los mortales.

Todo ello permite afirmar terminantemente que en modo alguno se puede encontrar en el Poema de Parménides una expresión

inequívoca de que el Mundo físico sea mera apariencia, una convención o ficción creada por los mortales. La única convención por él aludida es la que constituye esa "interpretación" de las opiniones, cuya base es la elección de las dos "formas" que permiten agrupar y ordenar cuantas "potencias" aparecen integrando las cosas. Ahora bien, al elegir esas dos "formas" los mortales no sólo dan lugar a una doctrina en cierto grado convencional, sino que "se apartan de la verdad", "andan errantes" (πεπλανημένοι εἰσίν, v. 8,54). Antes de terminar el examen de lo que es la Vía de la Opinión, en tanto que tal Vía, conviene que se atienda esta nueva condena de la misma, pues ofrece un especial interés por arrancar, precisamente, de la adopción de las dos "formas" que constituirán su motivo principal.

Algunos comentaristas han entendido que dicho fragmento afirma que una de las dos "formas" no debió ser nombrada; el haberlo hecho constituye un error. Y creen que esa "forma" indebidamente nombrada es la Noche oscura, por identificarla con el No-ser; se apoyan en que los versos 2,8, 8,8 y 8,17 niegan que el No-ser pudiera ser expresado. Zeller y Gigon (UG., pág. 271) han sido los principales defensores de esta tesis. Es curioso observar que en ella se sobrentiende (aunque expresamente lo niegue Zeller) que la Luz equivale al Ser, porque si no, ¿qué motivos hay para que esa "forma" pueda ser nombrada y no ocurra lo mismo con la Noche?

Sin embargo, Diels (PL., pág. 92), al ocuparse de este fragmento, ya opuso graves reparos a la interpretación de Zeller. Hizo notar que choca gramaticalmente con la expresión utilizada por Parménides: De haber pretendido decir lo que suponía Zeller hubiera debido utilizar el pronombre ἑτέρην en lugar del numeral μίαν. Esta misma consideración ha presidido la traducción que del fragmento hizo Diès en su Introducción al *Parménides* de Platón: Cree que en él se quiso expresar que los mortales "se han decidido a nombrar dos formas, de las cuales ninguna es lícita ella sola (en lo cual han errado)". Igualmente, Fränkel, Minar,

Untersteiner, Zafiropulo, Raven, Beaufret y Verdenius, han sostenido que la frase discutida significa que "es necesario que se nombre una sola forma" (τῶν μίαν οὐ χρεώ ἐστιν). Ahora bien, la dificultad que les divide es determinar cuál sea el error que a renglón seguido atribuye Parménides a los mortales, agregando:

en esto se extravían.

Diès, Fränkel, Minar, Untersteiner y Zafiropulo estiman que se trata de la denominación de *dos* "formas". Es decir, la diosa critica la doctrina de los mortales desde el punto de vista del monismo expuesto en la Vía de la Verdad: Sólo lo Ente ha debido ser nombrado; la aceptación de dos "formas", aunque impuesta necesariamente por la índole de sus opiniones, es el error fundamental cometido por los hombres. Sin embargo, esta interpretación pasa por alto la presencia del verbo "dar nombre" (ὀνομάζειν) que gravita sobre todo el fragmento: Significa una expresión tal que no logra llevar a plena presencia cognoscitiva lo nombrado; lo que recibe un "nombre" (ὄνομα) rehuye una diáfana manifestación verbal, es decir, es irracional, enigmático. Los "nombres" constituyen forzosamente un "orden de palabras engañoso" (verso 8,52): En-cubren y disimulan lo Ente como tal; distraen el pensamiento del Ser latente en el Universo todo. Por consiguiente, si la diosa alude a un error, no puede tratarse de que los mortales hubieran debido *nombrar* lo Ente en lugar de las dos "formas". Al Ser no le cuadra una *denominación:* La firme Justicia y Necesidad que lo ciñen hacen que le corresponda una plena expresión capaz de des-cubrirlo con absoluta trasparencia, πεφατισμένον ἔστιν (v. 8,35).

Tampoco es posible aceptar la interpretación de Verdenius (PSC., pág. 62), a pesar de lo sugestiva que es. Cree que el error mencionado es el de quienes han pretendido explicar el Cosmos por medio de *una sola* "forma" como fue característico, por cierto, de los pensadores jónicos en general. O sea, que la diosa hace

esa crítica dentro ya de los supuestos de la Vía de la Opinión, aceptando su relativa validez; por ello, el término que emplea para expresar esa censura, πεπλανημένοι εἰσίν, no representa una condena absoluta. Y se puede citar, además, en apoyo de esta hipótesis el hecho de que Simplicio (*Fís.*, 31,7), al comentar este fragmento, hizo notar que constituía una defensa del dualismo. Sin embargo, a pesar del evidente interés que ofrece la sugerencia de Verdenius, se le puede objetar que, aparentemente, en el texto del Poema el sujeto del verbo "*han decidido* dar nombre a dos formas", es decir, los mortales, es el mismo del "*se apartan* de la Verdad". Si este último verbo hubiera tenido otro sujeto, según Verdenius las gentes que defienden el monismo, hubiera debido ser citado de forma tal que se entendiera que esas gentes no son los mismos mortales que han decidido dar nombre a dos "formas". Pero si, por el contrario, el texto da a entender que son los mismos mortales los que se han apartado de la verdad y los que han nombrado dos "formas", su error ha de ser otro que la supuesta denominación de una sola.

La solución puede consistir en la admisión de que lo censurado por la diosa no sea el número de "formas" nombrado por los mortales. El alejamiento de la Verdad de que habla es el que determina la mera interpretación de las apariencias empíricas haciendo uso de las "formas", en lugar de llevar a cabo el puro descubrimiento del Ser. Lo censurado es, por tanto, el que los mortales hayan emprendido una interpretación de las opiniones que, aunque adecuada a las "potencias" de las cosas por haber propuesto dos "formas" (es necesario no intentarlo con una sola, advierte Parménides), no cala hasta la última dimensión de las mismas, hasta su Ser. Si sólo el pensamiento del Ser des-cubre la raíz última de la realidad, la Verdad en sentido pleno, no tiene nada de sorprendente que la diosa censure una vez más esa desviación humana que, aunque necesaria dada nuestra condición, nos lleva a un "orden engañoso de palabras" (v. 8,52). Por tanto, la crítica de la diosa no recae sobre la frase inmediatamente ante-

rior, es decir, sobre la necesidad de nombrar *dos* "formas", sino sobre la misma *decisión* de dar nombres a las "formas", sea cual fuere su número. Aunque esa decisión se halla citada un poco antes, se encuentra lo bastante próxima como para que se pueda entender que es el error censurado por la advertencia "*en lo cual* se apartan de la verdad". Ahora bien, no se olvide el tono benévolo de esa crítica, puesto de relieve por Verdenius: Ha de tener gran importancia este detalle con vistas a la definitiva valoración de la interpretación de las opiniones realizada por Parménides. Y adviértase también que en definitiva esta exégesis coincide con el testimonio de Simplicio de que Parménides defiende en estos versos el dualismo cosmológico, pues, aunque el eléata posterga la interpretación de las opiniones a la Verdad del Ser, también insiste en que para realizar esa interpretación es preciso no hacer uso de una sola "forma"; en este punto y con esta estricta limitación, bien puede estar en lo cierto Verdenius al creer que así se enfrentaba Parménides con el monismo jónico.

B.—EL "νόος" Y LAS OPINIONES

Antes de pasar al estudio de las "formas" cuya interpretación llena la Vía de la Opinión, conviene terminar el examen de lo que ésta significa gnoseológicamente atendiendo el fragmento 16. Pues, aunque en él se expone lo que es el conocimiento desde un punto de vista preferentemente psicológico, las expresiones utilizadas por Parménides desbordan esta perspectiva y permiten captar ciertos matices de gran interés desde el punto de vista gnoseológico.

Se ha indicado en ocasiones que la llamada Vía de la Opinión tiene una base empírica. Lo justifica el que las "formas" que sirven para la "interpretación" que en ella tiene lugar, asi como las "potencias" cósmicas a que se acomodan y, en general, todo el mundo descrito en esa Vía, poseen un contenido fundamentalmente sensible. Ahora bien, parece llegado el momento de aqui-

latar hasta qué punto interviene sólo el conocimiento sensible en ella. ¿No supone la "interpretación" (γνώμη) que la realiza una cierta actividad intelectual, un pensamiento que teoriza o un cierto juicio? No hay que olvidar que, si bien en Tucídides ese término es usado con el significado de "opinión", "parecer", en cambio, Esquilo y Sófocles le dan el de "razón", "juicio reflexivo" (γνώμη φρενῶν), "sano juicio" (οὐκ ἀπὸ γνώμης), etc. La respuesta a estas cuestiones puede depararla el examen del fragmento 16.

Su contenido posee amplias resonancias históricas. En primer lugar, Fränkel (PSt., pág. 173) ha llamado la atención sobre el paralelismo que ofrece con ciertos fragmentos de Arquíloco (68 Diehl, 70 Bergk) y de la Odisea (σ 132-140), en los que se expresa que el ánimo de una persona depende de las circunstancias. Parménides modifica esta creencia haciendo de la naturaleza de los miembros y órganos el principio determinante no del ánimo en general, sino más concretamente del pensamiento. Pero es mayor la similitud entre la doctrina de Parménides y las que sobre el mismo asunto expusieron Heráclito y Empédocles. En efecto, el primero sostuvo que el predominio del fuego produce la agudeza de nuestros juicios, mientras que la abundancia de lo húmedo los hace vacilantes y embotados (frag. 74); por ello, el pensamiento de los ebrios es turbio e incierto. Pero es en Empédocles, evidentemente influído por Parménides, en quien la doctrina alcanza toda su madurez: Lo semejante conoce lo semejante; los órganos cognoscitivos captan aquello en que domina la misma proporción de elementos (frag. 31 B, 109).

En Parménides aparece esta doctrina claramente perfilada, especialmente si se tiene en cuenta la exégesis del fragmento 16, que nos ha llegado de Teofrasto (*Dox.*, 499; *De Sens.*, 3; Diels, A 46). En efecto, éste lo comentó así: "El muerto no siente la luz, ni el calor, ni la voz, pues está desprovisto de fuego; pero siente, por el contrario, el frío, el silencio y la oscuridad." Es dudoso que sea esto exactamente lo expresado en el fragmento 16 de Parménides, pues, aunque Fränkel entiende así la segunda frase

del Poema, "es lo mismo *lo que se piensa* y la naturaleza de los miembros en todos y cada uno de los hombres", la mayor parte de los traductores y comentaristas de Parménides la han interpretado de modo bien distinto: "Es lo mismo la naturaleza de los órganos y *aquello que piensa* en todos y cada uno de los hombres." No obstante, aceptando la ambigüedad de la frase de Parménides y la dificultad de decidirse por una u otra versión, no se puede pasar por alto que el comentario de Teofrasto apoya la interpretación de Fränkel, bien para hacernos pensar que lo sostenido por él fue el sentido dado por Parménides a sus versos, o para insinuar que ése fue el supuesto que dominó en la mente del eléata al plantearse esta cuestión.

Por consiguiente, y teniendo en cuenta el final del cuarto verso del fragmento 16,

> Porque lo más abundante constituye el pensamiento,

se puede creer que, según Parménides, el predominio de la "forma" oscura o el de la luminosa en nuestros órganos cognoscitivos decide el ámbito de objetos conocidos. Conocerá lo luminoso aquel hombre en cuyos órganos o miembros (μέλος) predominen las potencias luminosas. Y, por el contrario, el cadáver, en que domina lo oscuro, frío y silencioso, sólo conocerá tinieblas, frialdad y silencio. Es decir, el cadáver, representando el grado extremo de la ignorancia, está constituído por un predominio de potencias oscuras, silenciosas y frías, por consiguiente, se puede colegir que la sabiduría estará determinada por la existencia de potencias luminosas en los órganos cognoscitivos y que es lo luminoso, lo cálido y lo sonoro lo que conoce el sabio. Las potencias luminosas engendran la memoria; las oscuras, el olvido y las sensaciones turbias.

Con ello se presenta ya una primer dificultad: Si la sabiduría consiste para Parménides en el descubrimiento del Ser, ¿quiere decir ello, teniendo en cuenta la doctrina apuntada en el fragmento 16, que la "forma" Luz equivale al Ser? Pues si es sabio aquel en quien predominan las potencias luminosas, y lo conocido

es semejante a la naturaleza de los órganos cognoscitivos, la Luz será la "forma" que corresponderá al objeto de la sabiduría; pero esa misma sabiduría ha tenido por objeto el Ser según la Vía de la Verdad, luego es de presumir que ese Ser sea lo mismo que lo mencionado en la Vía de la Opinión bajo la "forma" Luz. Realmente, es difícil resistir la tentación que ofrece esta sugerencia; por ello no puede sorprendernos que la hayan seguido diversos autores. Es lógico que la haya esgrimido con energía Olof Gigon, quien, como pronto se verá, sostiene expresamente que la Luz y la Noche equivalen, respectivamente, y en el plano de las opiniones de los mortales, a lo que en el de la Vía de la Verdad se designó como Ser y No-ser. Pero es más sorprendente hallarla en autores que, como Reinhardt, Fränkel y Vlastos niegan, en general, esa equivalencia. El primero dice con cierta vacilación, en la página 20 de su estudio sobre Parménides: "La Luz es afín al nacimiento, a la afirmación, *al Ser*; la Oscuridad, al olvido, a la negación, *a la Nada*". Mucho más claro y terminante es Fränkel; en la página 176 de sus *Parmenidesstudien* aclara la primera parte del fragmento 16 así: "La mezcla de los dos elementos de que está constituído el hombre (*Luz y Noche, Ser y No-ser*)"... Y, al aclarar la segunda frase, que en su opinión expresa que es la misma la naturaleza de los órganos cognoscitivos y la de sus objetos respectivos, dice que sobre ese particular pudo disponer el propio Parménides de una extraña experiencia: sintió su persona transfigurada y convertida en Luz en el momento que se hizo presente el Ser; se creyó convertido en "un luminoso Ser consciente de su propio Ser". Y toda la oscuridad del Mundo empírico, que debe su aparente existencia al ficticio No-ser, quedó para él "extinguida y ausente" (v. 8,21). Pues "el sujeto y el objeto del pensar son iguales en su naturaleza: El hombre más luminoso piensa más lo luminoso, esto es, lo espiritual, *lo verdadero, el Ente;* y el más rico en Noche lo que es más oscuro, es decir, lo material, lo aparente, *el No-ente*". Así, para el que se encuentra constituido por la Luz todo está lleno de "auténtico Ser"; y, en el extremo

opuesto, el cadáver, que "sólo es No-ser y percibe el No-ser, contempla tinieblas, oye silencio y experimenta frío".

Esta es también la interpretación que hace Vlastos (*Parmenides' Theory of Knowledge*, Trans. and Proc. Amer. Philol. Assoc., 77, 1946). Sin embargo, a pesar de su aparente firmeza, ofrece grandes dificultades. La principal será examinada más adelante, cuando el estudio del fragmento 12 muestre la imposibilidad de identificar la Luz y el Ser, la Noche y el No-ser. De momento baste con tener en cuenta que Parménides no expuso abiertamente en ningún lugar esa identificación. Pero, además, supondría un olvido por su parte de la diferencia fundamental que supone la actitud del mortal que sólo cree en sus opiniones y la del que descubre lo Ente. Dentro del plano gnoseológico constituído por las opiniones no tiene por qué tomarse en cuenta la Verdad del Ser. Frente a los conocimientos cotidianos e ingenuos es tan distinto el descubrimiento del Ser que en modo alguno puede ser explicado equiparándolo a aquellos otros. Ello representaría la confusión de dos formas de pensamiento radicalmente distintas. El conocimiento por medio de las "formas" Luz y Noche es incapaz de alcanzar el estadio óntico a que pertenece la entidad como tal; nunca las opiniones de los mortales podrán descubrir la continuidad, la unidad o la inmutabilidad de lo Ente, pues en rigor quedan presas en el plano de lo que aparece (τὰ δοκοῦντα) en el marco empírico y concreto de nuestras experiencias cotidianas. Es imposible, por tanto, pretender reducir lo Ente a la dimensión de las "formas" que son denominadas por los mortales y que se acomodan a las potencias que constituyen el mundo que se despliega ante nuestros sentidos. Es evidente que en el fragmento 16 Parménides sólo pretende explicar el conocimiento de lo que cae dentro de nuestras opiniones, no el descubrimiento del Ser descrito en el Proemio como un don divino; pues, aunque también se considere la interpretación de las opiniones como una revelación de la diosa, no lo es el contenido concreto de éstas. Su origen se halla en la naturaleza de los miembros (μελέων φύσις) de los hombres, en la

afinidad que pueda existir entre esa naturaleza y la de las cosas que integran el Mundo. En todo caso, sólo media un factor común entre la explicación del pensamiento del Ser, expuesta en el fragmento 3 y en los versos 8,34-35, y la de las opiniones que figura en el fragmento 16: En un caso y otro Parménides supuso que la naturaleza del objeto es la misma que la de la actividad pensante correspondiente. En ambas formas de conocimiento domina el principio "similis simile" que Empédocles expondría más tarde con mayor extensión. Claramente se aprecia en lo que se refiere a las opiniones de los mortales si se acepta la exégesis de Teofrasto antes mencionada. Y también se puede suponer en lo que concierne a la Vía de la Verdad, pues en ella se define el pensar como la presencia del Ser mismo. Pero que ese principio domine en las dos Vías no significa que haya ninguna identidad entre el contenido por él regido en una y otra, es decir, que el Ser y el No-ser sean lo mismo que lo denominado por los mortales Luz y Noche, respectivamente.

Por consiguiente, el fragmento 16 y la exégesis que de él hizo Teofrasto pueden entenderse admitiendo que Parménides adjudicaba al conocimiento de lo luminoso una categoría superior que al conocimiento de lo oscuro, aunque sin salir uno y otro del ámbito de las opiniones. Así, caerían dentro del primero no sólo las percepciones de las "potencias" objetivas luminosas y ligeras, sino también el recuerdo fiel y cualquier opinión o "interpretación" dóxica que, como la desarrollada por él mismo, pudiese ser considerada como justa, necesaria y conforme a las "potencias" realmente existentes. Posiblemente, éste es el motivo por el que la Luz aparece también en el Proemio simbolizando todo cuanto lleva a la Verdad; es decir, representa una forma de conocimiento que es capaz de preparar la revelación de la diosa. Pues no se olvide que, según la exégesis de Sexto Empírico, los sentidos no son hostiles al conocimiento del Ser: Representados por el carro, los caballos y las Heliades, simbolizan una forma de conocimiento idéntico al que luego aparecerá como "opiniones de los mortales"

y que prepara el descubrimiento del Ser, constituyendo ese "derecho" invocado por la diosa que hace merecedor al viajero de su benévola acogida. Aunque no se aceptara esa exégesis, no cabe duda de que la "forma" Luz aparece en el Proemio simbolizando todo lo que arrastra y conduce al privilegiado mortal hasta la diosa de la Verdad; por tanto, es sumamente probable que tanto en el Proemio como en la Vía de la Opinión represente los conocimientos que, sin salir de la categoría propia de las opiniones, posean una nobleza y dignidad que les permita ser considerados como iniciación o preludio del pensamiento del Ser.

Existe otra consideración que impide identificar el predominio de la Luz y la Noche con el pensamiento del Ser y del No-ser, respectivamente. Y que, por tanto, excluye la identificación entre el Ser y la Luz, el No-ser y la Noche. Se trata de la presencia de los términos νόος y νόημα en el fragmento 16. El primero, al decirse que

> según como es la composición en todo momento de los órganos engañosos, así se presenta el *pensamiento* a los hombres.

El segundo, al final del fragmento, cuando se dice que

> lo más abundante constituye el *pensamiento*.

Es decir, el pensamiento se presenta de manera distinta según la naturaleza de los órganos cognoscitivos; pero esa "naturaleza" depende del predominio de la Luz o de la Noche en dichos órganos. Por consiguiente, cuando predomine la Noche también habrá pensamiento. O dicho de otra manera, también la Noche piensa y es pensable, puesto que es semejante la naturaleza del órgano que conoce y la del objeto conocido. Ello prueba que Parménides no la consideró equivalente al No-ser, pues de éste dijo con toda claridad en la Vía de la Verdad que es inconcebible (v. 2,7).

Sólo podría oponerse a esta argumentación el que se entendiera que la Luz constituye "lo pleno" (τὸ πλέον) mencionado en el

verso 16,4, mientras que la Noche es lo pobre, lo indigente y mezquino. En ese caso, el fragmento 16 se podría parafrasear así: "Según la mezcla de las formas Luz y Noche en los órganos, se da el pensamiento. Pues si la Luz abunda hay pensamiento; si la Luz desaparece, también desaparece el pensar. Lo pleno, la Luz, constituye así el pensamiento". No deja de ser verosímil esta interpretación, defendida por Gigon, pues, como luego se verá, la Luz posee, frente a la Noche, cierto carácter positivo (cfr. versos 8,56-59) que justifica el que se la considere ahora, en el verso 16,4, como "lo pleno". De esa manera se podría sostener que la Luz, lo pleno, equivale al Ser, de modo que el fragmento 16 vendría a constituir la repetición, dentro de la Vía de la Opinión, de lo que se dijo en el fragmento 3: El pensar, determinado por la abundancia de Ser o Luz en el sujeto cognoscente, tiene por objeto propio el Ser o Luz que constituyen el Mundo junto con el No-ser; en cambio, la existencia del No-ser o Noche oscura en el hombre le arrastra a la ignorancia, al torpe conocimiento de los sentidos que sólo aprehende lo irracional y absurdo, la materia pesada y oscura, lo impensable, es decir, lo constituído por ese No-ser que los mortales califican "Lo oscuro", la "Noche". Sin embargo, será difícil mantener esta interpretación, como ya se ha advertido, cuando se examine el fragmento 12: La teoría de las "coronas" o "bandas" cósmicas es difícilmente compatible con esa identificación entre el Ser y la Luz o el No-ser y la Noche oscura.

Finalmente, otro detalle del verso 16,1 impide dicha identificación: Se dice de los "órganos" o "miembros", de cuya composición se afirma que determina la naturaleza del pensamiento que se presenta a los hombres, que son "engañosos" (μελέων πολυπλάγκτων). Ello excluye terminantemente que ese pensamiento por ellos determinado, lo mismo predomine en su naturaleza la Luz que la Noche, sea el que tiene por objeto lo Ente. Aunque el término "engañoso" o "vacilante" (πολύπλαγκτος) ahora empleado sea distinto del que figuró en el verso 8,52 (ἀπατηλός) para expre-

sar que la Vía de la Opinión no poseía la veracidad que caracterizó al hallazgo del Ser, la similitud de su significación permite creer que esos "órganos engañosos" o "vacilantes" de que ahora se habla sólo pueden engendrar opiniones, nunca la Verdad del Ser. O sea, que las fuerzas psíquicas que en ellos alientan no pueden tener nada en común con el Ser que, según el fragmento 3, es idéntico al pensar.

Ahora bien, a través de todo ello se puede advertir que el pensar, el νόος, aparece en la interpretación de las opiniones con un significado que amplía notablemente el que poseyó en la Vía de la Verdad como estricto "pensamiento del Ser". Ahora abarca una serie de modos de conocimiento que no dudaríamos en calificar de "sensibles"; pues éste es en realidad el contenido de esas "formas" que al predominar de una manera u otra en los órganos cognoscitivos determinan el objeto que les es propio. Ello justifica la afirmación de Aristóteles (*Met.*, III, 1009 b, 12; y *De Anima*, 627 a, 21) de que los antiguos no distinguieron exactamente entre el conocimiento sensible y el intelectual. También parece acertada la observación de Diels (PL., pág. 113), de Coxon (PPa., pág. 143) y de Fränkel (PSt., pág. 176) de que Teofrasto no fue exacto al comentar este fragmento, creyendo que en él se hacía referencia tan sólo a la sensibilidad. Sin embargo, hay que reconocer, en defensa de Teofrasto, que el tipo de conocimiento descrito en este fragmento 16 posee todas las características del sensible si es que, como parece probado, se trata del que sustenta las opiniones de los mortales. Pero ello no impide que, en definitiva, sea también al mismo tiempo un conocimiento intelectual. Es decir, bien porque Parménides fuera incapaz de distinguir entre ambas formas de conocimiento, lo cual, según Aristóteles, fue general entre los primeros pensadores griegos, o bien porque ello respondiera a una doctrina conscientemente decidida, lo cierto es que el "pensar" interviene lo mismo en la Vía de la Verdad que en la de las opiniones. En aquélla con toda pureza, libre de toda adición sensible; en ésta traspasado de elementos empíricos. Y es

que la "interpretación" que Parménides construye sobre las opiniones de los mortales entraña forzosamente cierta inteligibilidad por parte del contenido objetivo de las mismas; aunque éste sea en amplia medida enigmático, no puede carecer de cierto orden y sentido si es objeto de una "interpretación" o "juicio" (γνώμη). Es, ciertamente, irracional la diferencia entre las potencias luminosas y oscuras o su concreta situación formando las "bandas" o "coronas" cósmicas; no podía escapársele a Parménides el abismo que media entre la total evidencia con que fluyen de lo Ente sus propiedades y la relativa oscuridad con que se diferencian o disponen las "formas" o "potencias" que llenan el Universo. Pero si es posible "interpretarlas" y puede manifestarse con respecto a su contenido cierta forma de necesidad (cfr. vs. 1,32, 8,54 y 10,6) es porque éste posee un orden y una regularidad que con una terminología más diferenciada que la usada por Parménides merecen el calificativo de "inteligibles". En resumen, obedezca ello a un consciente designio por parte de nuestro autor o no, lo cierto es que en las dos vías toma parte el νόος: con toda pureza al descubrir lo Ente y deducir sus propiedades en la Vía de la Verdad; sustentado por un contenido sensible y ceñido al mismo cuando interpreta y describe las opiniones de los mortales.

C.—LAS "FORMAS" Y "POTENCIAS" CÓSMICAS

Antes de entrar en el examen de las "formas" y de las "potencias" que Parménides cita en su interpretación de las opiniones de los mortales, conviene salir al paso de la tesis de Reinhardt (P., página 28) de que el propósito fundamental de aquél fue realizar un análisis o descripción de los estados de conciencia que tienen lugar, tanto en la Vía de la Verdad como al sustentar los mortales las opiniones que poseen sobre el Mundo. Por ello, dice Reinhardt, Parménides no se ocupa directamente de los objetos de la Vía de la Verdad y de la Vía de la Opinión, sino de las actitudes mentales que dan lugar a éstas; y, dentro ya de la Vía de las opiniones, lo

que describe son "nombres" elegidos por los mortales más que realidades físicas. Ahora bien, siendo lo psíquico eminentemente esquivo y evanescente, Parménides fue incapaz de describirlo directamente; por ello, con notable ingenuidad, reemplazó las descripciones de los estados mentales por las de sus respectivos objetos.

Esta sugerencia de Reinhardt está muy lejos de parecer justificada a la vista del Poema de Parménides. Nada de ello se advierte en rigor en sus fragmentos. Y si es cierto que pudo carecer de una terminología adecuada para las descripciones psicológicas o fenomenológicas, también lo es que careció de la madurez filosófica suficiente para proponerse los problemas que Reinhardt le atribuye. El fin que le guió se manifiesta con toda claridad: Si bien tuvo una clara conciencia de los supuestos metodológicos sobre que se sustenta su doctrina, es evidente que ésta se endereza directamente al descubrimiento del Ser y a la interpretación de la realidad cósmica que es objeto de las opiniones de los mortales. Con respecto a la Verdad del Ser supo ver genialmente el rigor con que ésta se desprende de los principios que rigen la Vía de investigación que llevan hasta ella; y con relación a la interpretación de las opiniones comprendió con no menos genialidad que depende de la elección de aquellas "formas" que permitan una descripción y explicación coherente de las "potencias" que constituyen el mundo físico. Si es cierto que con ello fue mucho más lejos de lo que alcanzaron los pensadores jónicos, dado que consideró la Luz y la Noche como símbolos representativos y no elementos o principios físicos, no parece exacto, en cambio, calificar a esas dos "formas" de factores psicológicos o de contenidos fenomenológicos.

Entrando ya en el estudio de esas "formas", lo que primero sorprende es que diga Parménides que sean los mortales los que

> han decidido dar nombre a dos formas... (v. 8,53).

Siendo la interpretación que la diosa propone completamente original, puesto que afirma que no ha de ser superada por nadie, ¿por qué no se da a entender que la elección de esas formas es

también una novedad a la que nadie se anticipó? El que Parménides no se haya expresado de esa manera significa que tuvo conciencia de que en ese punto su doctrina no poseía la originalidad que atribuye a la interpretación de las opiniones considerada como un todo. Parece aludir que al decidir qué "formas" han de ser nombradas está moviéndose sobre el plano de un amplio movimiento doctrinal. Es decir, aunque la explicación del Universo a base de las "potencias" que corresponden a cada "forma" sea original, no lo es la elección de éstas. Por ello puede admitirse, como sugiere Burnet, que esas "formas" representen los dos opuestos ya tradicionales en la Cosmología jónica. Es interesante advertir, por otra parte, que, como Schwabl (SDP, pág. 59) ha observado, Parménides hizo un uso repetido de los pretéritos con relación a las opiniones de los mortales: χρῆν en el verso 1,30, ἐκρίναντο en el 8,55, πλῆντο en el 12,1; y el propio κατέθεντο, expresivo de la decisión por la que los mortales proponen las dos "formas", aparece no sólo en el verso 8,53, sino también en el 8,39 y en el 19,3. Todo ello sugiere el deseo, por parte de Parménides, de exponer un "prius ideale" con respecto a la doctrina que despliega. Es decir, que lo fundamental de su interpretación de las opiniones, el contenido objetivo de las mismas, era algo previo a la tarea que él pudiera realizar interpretándolas: Constituye una manifestación de las cosas que se da y se ha dado necesariamente desde que han existido el mundo y los mortales que con él se enfrentan.

El primer problema de cierta envergadura que se plantea con relación a la conformidad que Parménides anuncia entre las "formas" y las "potencias" es determinar cuáles de éstas corresponden a cada "forma". La desaparición de la mayor parte de los fragmentos de la segunda parte del Poema dificulta enormemente la solución de esta cuestión. Y, por otra parte, hay que contar con que Parménides no fue muy prolijo al mencionar los "signos" (σήματα) que han sido atribuidos a cada una. De la Luz dice que es como

> el etéreo fuego de la llama, que es dulce, sumamente leve, igual a sí misma por doquier, pero distinta de la otra (vs. 8,56-58).

Y de ésta, de la Noche, afirma que

> es por sí misma lo opuesto, noche oscura, cuerpo pesado y espeso (vs. 8,58-59).

Pues bien, acudiendo a los autores que pudieron leer el Poema o tener noticias fidedignas del mismo, hay que tener en cuenta en primer lugar que Aristóteles (*Met.*, I, 5986 b, 35; *Fis.*, I, 5188 a, 20; *De Gen. corr.*, I, 3318 b, 10, y II, 3370 b, 14) insistió en que la Noche corresponde a la tierra, lo cual queda fácilmente confirmado por los calificativos de "pesada y espesa" que le dirige. Lo corroboran Teofrasto (*Fis. Op.*, fr. 6; *Dox.*, página 482) y el Pseudo-Plutarco (*Strom.*, 5581, 4). Sin embargo, no se puede excluir la posibilidad de que la Noche corresponda también a otras "potencias" como el vacío o aire pitagórico.

En efecto, los "signos" atribuídos por Parménides a la Luz y a la Noche ofrecen una acusada semejanza con algunos de los pares de opuestos que nos han llegado referidos a los pitagóricos. Así, Alejandro Polihistor dice, aludiendo a éstos, que "la Luz y la Oscuridad tienen igual parte en el Mundo... La Luz y la Oscuridad, el Día y la Noche, el Fuego y el Aire tiene cada uno de ellos su propia provincia o dominio en el ordenado Universo, de acuerdo con el Destino" (*Apud Diogenes*, LI, VIII, 26). Aristóteles (*Met.*, 986 a, 15) alude a otra tabla de opuestos aún más amplia: Por una parte se halla lo igual, lo limitado, la unidad, la derecha, lo masculino, el reposo, lo recto, la luz, el bien, lo cuadrado; por otra, sus opuestos son lo desigual, lo ilimitado, la multiplicidad, la izquierda, lo femenino, el movimiento, lo curvo, la oscuridad, el mal y lo oblongo. Por ello es verosímil que la Noche represente tanto la tierra como el vacío y, en general, todas aquellas "potencias" que se caracterizan por la opacidad y oscuridad. Así, Simplicio (*Fis.*, 31,3), al comentar a Parménides,

añade a los "signos" por éste atribuídos a la Luz y la Noche otros dos pares: Lo cálido y lo suave, lo frío y lo duro. Y el comentario de Teofrasto al fragmento 16, ya mencionado, permite creer que el recuerdo y el olvido, la percepción del sonido, de la luz y del calor por una parte y la del silencio, la oscuridad y el frío, por otra, también caen dentro de las potencias acomodadas a la Luz y a la Noche, respectivamente. La calificación de "benigna" o "suave" (ἤπιον) dada a la Luz le permite extenderse a todas las situaciones o "potencias" que, dentro del marco de las opiniones, pueden considerarse como moralmente positivas, como "puras".

El segundo problema que interesa resolver es el de la distribución en el Universo de las "potencias" que constituyen las cosas y, por consiguiente, de las "formas" que les correspondan. Es una cuestión que posee el mayor interés con vistas a la posible relación existente entre el Ser y las "formas" de la Vía de la Opinión. Pues el cotejo de los fragmentos en que se precisa la espacialidad de lo Ente y de aquellos otros en que se expone la situación de las "potencias" luminosas y oscuras permitirá en su momento precisar si existe alguna relación o incluso identidad entre ambos dominios.

La determinación espacial de las dos "formas" es mencionada en los fragmentos 9 y 12. En el primero se dice que

> *todas las cosas* han sido nombradas Luz y Noche... conforme a sus potencias.

Por consiguiente,

> *todo está lleno conjuntamente* de Luz y Noche sombría, ambas iguales, pues nada hay entre una y otra.

No cabe duda, por tanto, de que las dos "formas" se extienden por todo el Universo. Pero, ¿cómo?

La primera indicación que sobre ello se da la constituye ese ambiguo ὁμοῦ del v. 9,3. A primera vista podría entenderse que significa que en cualquier punto del Universo hay en *todo momento*,

a la vez, Luz y Noche. Por ello son "ambas iguales" (v. 9,4), es decir, iguales en extensión, pues cada una de ellas llena la totalidad del Cosmos. En ese caso habría que traducir el final del fragmento (ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν) por "pues nada hay fuera de una y otra", es decir, todo participa a la vez de ambas. Así lo ha entendido Olof Gigon (UG., pág. 275) que, como pronto se verá, halla un paralelo entre esa extensión universal de la Luz y la atribuída al Ser (v. 8,24) que justifica la identidad que él propugna entre ambos. Pero ello tropieza con una grave dificultad si se atiende al fragmento 12, en que se describen las "bandas" o "coronas" que constituyen el Universo.

Desgraciadamente este fragmento es muy parco en palabras. Y, para agravarlo más, las pocas que tiene son en su mayor parte equívocas. Dice Parménides que hay unos anillos, coronas o bandas (en rigor el Poeta omite la palabra, pero los comentaristas antiguos coinciden al mencionarla: στεφάνη o στέφανος) de los cuales los más estrechos están llenos de fuego puro. Otros, probablemente anchos, de Noche. Si ésta representa lo mismo la tierra que el aire, estas segundas coronas pueden estar formadas de una u otra "potencia". Y en medio se proyectan partes de fuego. Ahora bien, ¿dónde están situadas esas diversas coronas o bandas?

Las hipótesis surgidas con este motivo han sido muy variadas. Algunas pueden ser rechazadas fácilmente, como la de Berger (*Ber. d. Sachs. G. d. W.*, 1895) que ya fue atacada por Diels: supuso que Parménides describía en el fragmento 12 solamente la estructura de la Tierra, lo cual no es compatible con la exégesis que nos ha llegado de los mismos comentaristas antiguos (Cicerón, *Nat. Deor.*, I, 28, citando a Teofrasto). Parece más probable que Parménides se refiriera a la constitución del Universo en su totalidad. Pero, ¿cómo? Por una parte, Burnet y Gigon han creído que aludía simplemente a las "ruedas" que, según Anaximandro, formaban los astros. Sin embargo, tampoco esta hipótesis encuentra apoyo en los comentarios clásicos del Poema. Por otra parte, otros autores modernos (Diels, Reinhardt, Fränkel, etc.) han creído que

las coronas de Noche pura aludidas por Parménides fueron el Cielo que como un muro oscuro rodea el Universo y la Tierra pesada que se amontona en el centro. Pero, ¿cuáles son entonces las coronas o bandas estrechas llenas de fuego puro y las proyecciones de fuego que penetran en las de Noche? ¿Son anillos de Luz y Noche mezcladas en diferente proporción que forman los astros de modo similar a como lo había explicado Anaximandro? Asi lo supuso Diels: El aire asciende de la Tierra y se condensa formando anillos en los que se infiltra el fuego haciéndolos lucir; la distinta proporción de Luz y Aire que en ellos hay determina la mayor luminosidad del Sol y de las estrellas en comparación con la Vía Láctea y la Luna. Pero ese fuego que llena los anillos de los astros proviene, según Diels, de una banda de fuego puro que Parménides supuso que existía bajo el firmamento oscuro y que tenía su paralelo en otra banda ígnea que yace en el interior de la Tierra. Así, dice Diels, Parménides pudo explicar por vez primera el origen de los volcanes y de las aguas termales.

Esta interpretación de Diels, que ha sido recogida por Kranz, y cuya característica principal es la suposición de que son dos las bandas de fuego, se apoya en diversos autores de la Antigüedad (Stobeo, Aetio, Jámblico) que, a su vez, se inspiraron en Teofrasto. Ahora bien, ¿hasta qué punto son de fiar estos testimonios? Según Fränkel (PSt., pág. 183) constituyen una errónea interpretación debida a que Teofrasto había entendido equivocadamente que las bandas de Luz y Noche se suceden alternativamente (ἐπάλληλος). En opinión de Fränkel, desestimando la exégesis de Teofrasto y de quienes le siguieron, Parménides no supuso la existencia de esas bandas de fuego puro en el interior de la Tierra; sólo las admite formando el Sol y las estrellas. La Vía Láctea y la Luna están integradas ya por la Luz y Noche mezcladas; la segunda, que recibe la luz prestada del Sol (frags. 14 y 15), constituye por su doble naturaleza una imagen de la dualidad de "formas" que también caracteriza al hombre.

Por su parte, Reinhardt ha ido más lejos y ha pretendido que el fragmento 12 constituye, más que una descripción del Universo, una auténtica Cosmogonía o teoría sobre su génesis. Las bandas o coronas son así los elementos dinámicos que han intervenido en su génesis y que han resultado de la misma. Apoyándose en Plutarco (*Strom.*, 5, 18 A 22), supone que Parménides admitió la existencia de un Caos originario del que se separó por su peso la Tierra, y por su ligereza, la Luz. Los astros, el aire y el agua surgieron por diversas emanaciones de lo oscuro y lo luminoso hacia arriba y hacia abajo, respectivamente: Del Cielo brotaron las estrellas, el Sol, la Vía Láctea y la Luna; de la Tierra, el agua y el aire. Todo ello obedece, según Reinhardt, a la lucha entre dos fuerzas cósmicas supremas, el Odio y el Amor, que determinan, respectivamente, la separación de las "potencias" y su unión gracias a las referidas emanaciones.

A lo largo de todas estas variantes, entre las que es difícil decidir, destaca algo de la mayor importancia, común a todas ellas y que aclara el significado de aquel ὁμοῦ (v. 9,3) que se estaba discutiendo: Parménides admitió la existencia de coronas llenas de fuego o de noche puros por separado. Ello invalida totalmente la tesis de Gigon de que la frase

> todo está lleno conjuntamente de Luz y Noche sombría... (v. 9,3)

tenga que ser entendida suponiendo que cada una de ellas llena la totalidad del Universo. Pues si los nombres "Luz" y "Noche" son adjudicados a las cosas conforme a sus "potencias", difícilmente se podrá admitir que se diga del fuego puro que integra algunas coronas que es Noche, pues la "potencia" fuego no tiene nada que ver con ella; e igualmente es contradictorio que se nombre "Luz" a la Tierra cuando nada tiene que ver con lo luminoso. Es decir, si las "potencias" a que se acomodan las "formas" Luz y Noche se encuentran distribuídas en el Universo de manera tal que en algunas zonas o bandas hay "potencias" *puras* oscuras

o luminosas, las "formas" correspondientes no pueden extenderse, cada una por separado, por todo el Universo. Por tanto, el término ὁμοῦ del verso 9,3 no puede significar que la Luz y la Noche coexistan en cada punto del Cosmos. Como ha sostenido Fränkel (PSt., pág. 181), ha de significar más bien "juntas" o "conjuntamente", es decir, dando a entender que ambas formas llenan toda la realidad, aunque abarcando zonas o puntos distintos. Es su suma la que todo lo llena.

En ese caso, ¿qué significa el final del verso 9,4, en que se dice que son

> ambas iguales, pues nada hay entre una y otra? [*].

Evidentemente, no se trata de una igualdad cualitativa, pues nada de ello queda aludido en ese verso al decir que "nada hay entre una y otra". Pero, además, en el fragmento 8,55-59 se ha insistido tenazmente en que ambas "formas" tienen cualidades muy distintas, opuestas:

> Las han juzgado *con aspecto opuesto* y les han asignado signos *de modo* diferente respectivamente, a una el etéreo fuego de la llama, que es dulce, sumamente leve, igual a sí misma por doquier, pero *distinta* de la otra; *por el contrario,* ésta es por sí misma *lo opuesto,* noche oscura, cuerpo pesado y espeso.

Tampoco se puede admitir que se trate de una igualdad extensiva, es decir, que ocupen igual extensión espacial. En primer lugar, lo impide el verso 12,1: Si se dice allí que las coronas más estrechas están llenas de fuego puro y luego se mencionan las que están llenas de Noche, se supone que éstas son más anchas. Es lógico suponer que, según ello, la Luz ocupa menos extensión que la Noche. Pero, además, resulta difícil aceptar que el final del verso 9,4,

> pues nada hay entre una y otra,

---

[*] [ἴσα ἀμφοτέρα], ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.

pueda apoyar la tesis de que ocupan igual espacio; aunque nada existiese aparte de la Luz y la Noche, ¿por qué no podía ser la Luz más extensa que la Noche o viceversa?

Tampoco parece ser enteramente consecuente la hipótesis de Coxon (PPa., pág. 141) de que esa igualdad significa que, gracias a la aceptación de una dualidad de "formas", error básico cometido por los mortales, cada una de ellas es ella misma y no la otra. Ello implica que la Nada o No-ser, que había sido desterrada de la Vía de la Verdad, es incluída en el mundo de las opiniones: La Nada se da entre ambas "formas" desde el momento en que cada una *no es* la otra. Esto es lo aludido por el verso 9,4, según la traducción que de él hace Coxon: "Ambas iguales, pues la Nada está entre una y otra." Ahora bien, se podría objetar, no deja de ser un tanto forzada la consideración de que esta inclusión de la Nada entre las dos "formas" es lo que justifica que se les llame "iguales".

Por su parte, Fränkel (PSt., pág. 181) sugiere que ese verso significa que ambas "formas" son equivalentes, de igual valor, pues realizan una función similar, ya que, llenándolo todo, "nada hay fuera de una y otra": Cualquier cosa o porción de espacio es de Luz, de Noche o de una mezcla de ambas. Sólo se puede objetar a esta interpretación el que se considere que las dos "formas" poseen igual valor, cuando Parménides ha insistido tenazmente en que poseen caracteres opuestos y, lo que es más importante, distinta condición moral o axiológica. Pues si la Luz es dulce y benigna (ἤπιον), la Noche debe ser impura, pesada y espesa.

Más consecuente con la doctrina global de Parménides es la interpretación que de este verso facilita Schwabl (SDP., pág. 65). Ve en él una reiteración de la irrealidad del No-ser expuesta en la Vía de la Verdad: "La Nada queda fuera de una y otra", es la traducción que le atribuye. Es decir, ninguna de las dos "formas" se encuentra afectada por el No-ser; ambas son equivalentes, positivas de igual manera en tanto que no tienen que ver con él. Aunque esta versión ofrezca para nosotros un peculiar interés,

pues da testimonio de la compenetración existente entre la Verdad del Ser y la interpretación de las opiniones, queda relegada a un segundo plano ante la traducción que Reinhardt (P., pág. 31) facilita del mismo fragmento.

Entiende este último autor que la igualdad entre las dos "formas" aludida en el verso 9,4 significa sólo "paralelismo", "irreductibilidad mutua". Es decir, "nada hay entre una y otra". No pueden influírse recíprocamente de tal manera que alguna de ellas atrajese a la otra convirtiéndola en sí misma. Aunque coexistan y se unan en diferentes puntos del Universo, como en aquellas "coronas" en que se proyectaba una parte de fuego sobre las "potencias" oscuras, no pueden perder su respectiva identidad. La Luz siempre será Luz; la Noche, siempre Noche. Por ello son "ambas iguales", es decir, cada una igual a sí misma, como se dice de la Luz en el verso 8,57:

> es..., igual a sí misma por doquier, pero distinta de la otra.

Con ello pone Parménides la base para la doctrina de las mezclas que, aunque ha dejado pocos indicios en el Poema (cfr. los fragmentos 16 y 18 y el verso 12,1), fue aceptada con significativa unanimidad por los pensadores que le sucedieron, de tal modo que bien puede serle atribuída. Da a entender, en definitiva, que, coincidiendo con la Vía de la Verdad, también excluyó Parménides un auténtico nacimiento o destrucción del ámbito de las "apariencias" empíricas. Pues lo que a primera vista pudiera parecer que nace o muere, en realidad resulta tan sólo de la combinación o separación de "potencias" que, cada una por su parte, son indestructibles, siempre iguales a sí mismas. Atiéndase a que, como confirmación de que es el principio de las mezclas lo que se expone en el verso 9,4, en el anterior se ha afirmado otra faz del mismo principio:

> Todo está lleno *conjuntamente* de Luz y Noche sombría.

La adecuación que esta interpretación ofrece con la doctrina íntegra de Parménides garantiza su verosimilitud; pero otra circunstancia la favorece: El que sea esa misma precisamente la exégesis que Simplicio dio de dicho fragmento: "Sólo hay dos principios y ninguno de ellos participa del otro. Así se comprende su autonomía (ἰσότης)".

No se puede negar que la aceptación del comentario de Reinhardt abriría una perspectiva enormemente sugestiva, más aún que la ofrecida por la versión de Schwabl. Pues, como pronto veremos, la inclusión de la teoría de las mezclas o de la correspondiente conservación de las "formas" en la doctrina de Parménides es esencial para establecer un pleno paralelismo o entronque entre la Vía de la Verdad y la de las opiniones. Todo ello hace que parezca preferible la versión de Reinhardt, aun dejando abierta la puerta para una posible aceptación de la de Schwabl.

Tras ello conviene pasar a la cuestión clave de todo este estudio: ¿Qué relación tiene el Universo verosímilmente interpretado y descrito en la Vía de la Opinión con el Ser investigado en la Vía de la Verdad? No se olvide que, como ya se ha anunciado, de esa confrontación depende lo que se decida sobre el sentido que posee lo Ente y el Poema íntegro.

VI.—LO ENTE Y LAS "FORMAS" DE LA VIA DE LA OPINION

Es fácil comprender que la valoración que merezca la interpretación sustentada sobre las opiniones de los mortales depende de la relación que haya entre el Ser y esas "formas" por ellos nombradas conforme a las "potencias" de las cosas. Pues si el Ser posee, para Parménides, una máxima realidad, no se podrá juzgar la que posean esas "formas" o las "potencias" que les corresponden sin parangonarlas con aquél. Su incompatibilidad significaría que el mundo dotado de "potencias" luminosas y oscuras es irreal. Por el contrario, si fuese posible establecer cualquier tipo de relación positiva entre un dominio y otro, ello representaría que ese contenido de las opiniones puede tener un cierto tipo de realidad.

Esta confrontación entre lo Ente y las "formas" tiene que ser realizada teniendo en cuenta las tres posibles concepciones que de aquél cabía sostener a base del contenido de la Vía de la Verdad. Según la primera, lo Ente era la única realidad; por lo tanto, el Mundo empírico, constituído por cosas múltiples y discontinuas, cuyas "potencias" son nombradas por los mortales, no existe. Según la segunda, tanto lo Ente como lo No-ente son reales; en ese caso, ¿las cosas cuyas "potencias" son luminosas y oscuras constituyen lo No-ente? ¿O lo Ente es todo cuanto los mortales han llamado Luz, y lo No-ente cuanto recibe el nombre de Noche

oscura? Finalmente, la tercer concepción suponía que lo Ente representa la entidad de las cosas que, siendo una, continua e inmutable en cuanto tal, no impide que esas cosas sean múltiples y cambiantes siempre que ello no afecte al puro Ser que todo lo llena. Examinemos cada una de estas posibilidades.

A.—¿ES IRREAL EL MUNDO DE LAS OPINIONES?

Es evidente que esta interpretación de la doctrina de Parménides dista mucho de ser arbitraria. En rigor, no se puede negar que es la que parece prevalecer tras una lectura superficial del Poema, pues tanto la enérgica impugnación de aquellos posibles atributos de lo Ente que serían compatibles con la diversidad y mutabilidad de las cosas, como el rechazo de las opiniones de los mortales, hace creer en un primer momento que Parménides no concedió ningún tipo de existencia al contenido de nuestras experiencias cotidianas. Sin embargo, el manifiesto absurdo que entraña esa concepción la posterga necesariamente ante cualquier otra siempre que ésta pueda ser conciliada con las expresiones utilizadas por Parménides.

Por consiguiente, el principal ataque que se puede lanzar contra esta interpretación consiste en la comprobación de que aquellas otras que respetan la realidad del Mundo de las opiniones responden también al texto del Poema. Ahora bien, ese ataque quedará afianzado si se garantiza en primer lugar que aquellas expresiones en que Parménides parece negar todo valor al contenido de las opiniones de los mortales, pueden poseer otro significado que no excluye la realidad del mismo. Con este propósito se ha visto cómo la llamada "tercer vía de investigación", es decir, la que pretenden abrir las "gentes sin juicio", es muy distinta de la "interpretación" de las opiniones de los mortales expuesta en la segunda parte del Poema; por tanto, todos los improperios que Parménides lanza contra sus seguidores no afecta lo más mínimo a la realidad del Mundo empírico. Ello resuelve el problema que podían

plantear los fragmentos 6 y 7 y los versos 8,38-41, suponiendo que en éstos se haga referencia a las mismas gentes que son aludidas por aquéllos. El mismo fin ha tenido el estudio de aquellas expresiones que pudieron obedecer al deseo de exaltar la Vía de la Verdad por ser la única que puede llevar al des-cubrimiento de lo puro, de aquella dimensión de la realidad que se salva de la multiplicidad y del fluir incesante de las cosas y, por ello, de cuanto engendra dolor, lucha, muerte. Ese es el significado de las frases con que se destaca la pobreza relativa del conocimiento constituído por las opiniones de los mortales, calificándolo de "engañoso" (v. 8,52); o se dice que en ellas no se encuentra la creencia capaz de instituir la Verdad, es decir, el descubrimiento de lo Ente (v. 1,30); o se afirma que esas opiniones sólo pueden recibir "nombres" arbitrarios, incapaces de lograr una rigurosa y bien trabada expresión o de arrancar al Ser de su encubrimiento: Nacimiento y muerte, ser y no-ser, cambio de lugar o alteración de color son denominaciones triviales, no auténtica revelación de lo Ente; como "nombres" se pierden en la trama de las manifestaciones confusas y abigarradas que poseemos de las cosas, en lugar de calar en esa última y radical dimensión del Mundo que es su Ser (v. 8,38-41, suponiendo que en ellos se haga mención de las opiniones generales de los hombres y no de la "vía de investigación" intentada por las "gentes sin juicio"). También se ha podido probar que *lo decidido* por los mortales era la adopción de aquellas "formas" por ellos nombradas que pudieran conformarse a las "potencias" propias de las cosas; pero en ningún momento se dice que el Mundo mismo sea fruto de una decisión o de cualquier clase de convención (v. 8,53).

Por otra parte, no deben ser pasadas por alto aquellas frases que encierran una valoración positiva de las opiniones de los mortales o del mundo que les corresponde. Es ocioso insistir en la importancia de los fragmentos 1,31-32 y 8,60-61, en que se alaba la Vía de la Opinión. Se debe tener también en cuenta cuantas veces la Necesidad aparece con relación a esta Vía o a su conte-

nido (cfr. los versos 1,32, 8,54 y 10,6). Y es igualmente sugestiva la frase del verso 8,24

todo está lleno de Ente:

¿No supone esa alusión a *todo* la aceptación de la existencia de la totalidad de las cosas que integran nuestro mundo cotidiano?

Pero, como, en definitiva, el peso de toda la argumentación que garantice la realidad del Mundo objeto de las opiniones recae sobre la posibilidad de establecer una conexión entre su contenido, tal como Parménides lo describe o interpreta, y el de la Vía de la Verdad, pasaremos al examen de aquellas hipótesis que han surgido con respecto a dicha posibilidad.

B.—¿EXISTE LO NO-ENTE?

Como ya se indicó al finalizar el estudio de la Vía de la Verdad (cap. IV, c), en ningún momento de la misma se dice de modo terminante que lo No-ente carezca de realidad. Olof Gigon hizo notar certeramente que Parménides se limitó a excluir la identidad entre lo Ente y lo No-ente, su recíproca predicación; y, por otra parte, rechazó con energía la inteligibilidad del No-ser, pero no su realidad. Pues bien, aceptando la hipótesis de que lo No-ente pudiera haber sido considerado como real, se ofrecen dos soluciones al confrontarla con la mención de las dos "formas" objeto de la Vía de la Opinión: Que lo descrito como contenido de las opiniones, es decir, las cosas cuyas potencias son adecuadas a la Luz y a la Noche, sean lo que haciendo uso de un riguroso pensamiento ha sido llamado lo No-ente. O bien que lo Ente y lo No-ente constituyan dos principios metafísicos que, bajo el torpe conocimiento propio de los mortales, han recibido los nombres de Luz y Noche oscura, respectivamente.

Realmente, la primer solución es muy endeble: No cuenta en su favor con ninguna indicación por parte de Parménides. Y, en cambio, es incompatible con el fragmento 16: En él se da a enten-

der que las dos "formas" son pensables, especialmente si se tiene en cuenta la exégesis de Teofrasto y la traducción que de él propone Fränkel; pues si

> lo mismo es lo que piensa y la naturaleza de los órganos,

dado que en éste pueden entrar lo mismo las "potencias" luminosas que las oscuras, también figurarán ambas en el respectivo objeto pensado. Y, en ese caso, no pueden constituir lo No-ente, pues de éste se dijo taxativamente que es impensable (v. 2,7).

Por ello se puede dar de lado esta solución y pasar al examen de la segunda, que, frente a evidentes dificultades, ofrece también en su favor argumentos de indudable peso. Y no en vano ha merecido el apoyo de Olof Gigon. Sostiene que lo Ente y lo No-ente corresponden a lo que los mortales denominan Luz y Noche sombría.

Gigon acepta resueltamente y toma como base de su especulación la afirmación de Aristóteles de que hubo tal correspondencia en la doctrina de Parménides. En la *Metafísica* (I, 986 b, 35), dice que de las dos "formas", lo cálido fue asignado al Ser; la otra, al No-ser. Algo similar repite en *De generatione et corruptione* (I, 3318 b, 6). La sospecha de Burnet de que con ello aludía al *Parménides* de Platón y de que sus lectores comprenderían fácilmente el sentido de sus palabras no deja de ser una conjetura de difícil comprobación; pero, más aún, es curioso consignar que, a pesar de su actitud escéptica, el propio Burnet tiene en cuenta las afirmaciones de Aristóteles en el primer sentido cuando quiere confirmar su propia tesis de que la "forma" Noche oscura hace referencia al vacío pitagórico: Ello es lo que refería Aristóteles, dice, cuando identificó lo oscuro con el No-ser. Similar es la teoría de Cornford (PP., pág. 23), para quien la doctrina de los atomistas de que los cuerpos son Ser, y el vacío, No-ser, procede de Parménides; ese No-ser, denominado "lo oscuro" por los mortales, tiene su origen en el vacío pitagórico. Ahora bien, lo mismo



que Burnet, Cornford rechaza en general la correspondencia entre el Ser y el No-ser y las dos "formas" apuntadas por Aristóteles. Despacha la cuestión con cierta ligereza diciendo que "si la creencia en el fuego y en la Luz como entes reales hubiera tenido para él (Parménides) alguna base racional, habría figurado en la Vía de la Verdad" (PP., pág. 46). ¿No cabe la posibilidad, podría objetársele, de que el Ser y el No-ser pudieran ser conocidos también de un modo burdo por los mortales que no han sido merecedores de la revelación de la diosa? En ese caso, careciendo de un conocimiento justo y adecuado de su esencia, les darían nombres falaces y erigirían sobre ellos una "representación" que sería indigna de figurar en la Vía de la Verdad.

Estima también Gigon que esas "formas" Luz y Noche oscura aparecen en el Proemio bajo los nombres de Día y Noche. Así, el camino que conduce del primero a la segunda representa el acceso a la Verdad del Ser. Pues como el Proemio es anterior a la revelación de la diosa, usa una terminología afín a las opiniones de los mortales. Por ello menciona como Día o Luz lo que luego será llamado Ente. En cambio, la ignorancia será representada por la Noche, pues precisamente el No-ser es impensable: Lo mismo que como objeto del pensar rehuye toda suerte de presencia intelectual, como principio constitutivo de nuestra mente engendra la ignorancia; es lo que claramente expondrá Parménides en el fragmento 16: La Noche produce la ignorancia mientras que la Luz, que por corresponder al Ser es "lo pleno" (τὸ πλέον), determina el pensar y con ello el descubrimiento del Ser. Mientras éste se puede hacer presente con la más rigurosa necesidad, el No-ser sólo es capaz de mostrarse con su peculiar turbiedad ante los sentidos y recibir entonces un nombre caprichoso, vagamente revelador del enigma que le caracteriza: Noche oscura.

De ahí arranca, según Gigon, el error propio de los mortales: Ignorando esa luminosa presencia del Ser en el pensar, conociendo sólo la turbia aprehensión que logran los sentidos lo mismo del Ser que del No-ser y su tosca denominación como Luz y Noche,

los consideran iguales, no tienen conciencia del abismo que entre ellos media. Recuérdese que Gigon cree que las "gentes sin juicio" del fragmento 6 son los mismos mortales cuyas opiniones se exponen en la segunda parte del Poema; más exactamente: la Vía de las opiniones que en ella figura es la misma tercer vía de investigación del fragmento 6. Careciendo de un criterio riguroso que les guíe, su pensamiento es vacilante, se mueve en direcciones opuestas; deciden nombres para designar las cosas que no corresponden a su verdadera realidad. Por consiguiente, no cree Gigon que las frases con que Parménides ataca a esas "gentes sin juicio" hagan referencia a ningún pensador determinado. Son los mortales en general, en tanto que no saben liberarse de los hábitos que en ellos engendra la costumbre y prestan crédito a los datos facilitados por los sentidos, quienes creen expresar la constitución auténtica y total de las cosas otorgándoles nombres convencionales. Usan los términos "ser" y "no-ser" caprichosamente, predicándolos de cualquier cosa sin comprender su verdadero sentido.

Pues la radical distinción del Ser y No-ser hace evidente que el primero es uno, inmutable, continuo, eterno, limitado y completo. Así, se *des-cubre* en virtud de su desnuda presencia en el pensar. Pero si los mortales se dejan arrastrar por las representaciones sensibles que en ellos son necesarias, el Ser pierde ante sus ojos esos atributos y se muestra simplemente como "lo luminoso". Mientras que el No-ser, siempre esquivo a un pleno conocimiento, es llamado "la Noche oscura". Ese es el error fundamental por ellos cometido: Dar nombre a dos formas, cuando sólo una, el Ser, lo merece justamente (v. 8,54). Ahora bien, a pesar de este error inicial, es posible explicar la multiplicidad de las cosas haciendo uso de esas dos "formas". Pues, en definitiva, a la luz de la Verdad del Ser es también el No-ser el que determina la diversidad de las cosas empíricas, sus variaciones: Sólo su existencia junto al Ser, aunque no le afecte en nada, puede hacer que lo que es Uno e Inmutable como Ente pueda aparecer múltiple y cambiante como Mundo empírico. Aunque bajo la forma

de las "potencias" cósmicas, ininteligibles y absurdas en última instancia, esa coexistencia de los dos principios, ahora denominados Luz y Noche, puede permitir una "representación" o "interpretación" de nuestras experiencias en virtud de la cual adquiera cierto sentido o regularidad cuanto percibimos a nuestro alrededor. Y, más aún, suponiendo que entre lo conocido y lo cognoscente tiene que existir una cierta afinidad, se puede creer que es la existencia en nosotros de la Luz-Ser lo que determinará el descubrimiento del Ser, mientras que la abundancia de lo irracional, la Noche-No-ser, hará que nuestro conocimiento se mueva arrastrado por las experiencias sensibles y tome como única realidad la del cosmos empírico, cuya diversidad y mutabilidad está determinada por el mismo No-ser.

El que el mismo Ser sea una de las "formas" constitutivas del mundo empírico explica que éste, tal como es descrito en la Vía de la Opinión, posea ciertos caracteres similares a los que fueron atribuídos al Ser en la Vía de la Verdad. Así, la esfericidad del Cielo coincide con la que se demostró que era propia del Ser (vs. 8,42-49). Y en el fragmento 9, al afirmarse que todo está lleno a la vez de Luz y Noche sombría, se repite la tesis de que el Ser lo llena todo (v. 8,24); y se alude a la distinción terminante del Ser y No-ser al decirse que la Luz y la Noche son iguales, pues ninguna de ellas tiene que ver con la otra. Por el mismo motivo, la Justicia vengadora que figura en el verso 1,14 vigilando el curso del Sol y el acceso por las puertas del Día y la Noche, reaparece en el verso 10,5, y, ya dentro de la Via de la Verdad, en el 8,14, manteniendo firmemente el Ser, impidiendo con la fuerza de sus cadenas que nazca o perezca. Así se constituye la Vía de la Verdad como el arquetipo que rige la de la Opinión; ésta surge a modo de una imagen de aquélla cuando se sustituye la pura aprehensión del Ser por la que torpemente facilitan los sentidos, su justa expresión por la que deciden arbitrariamente los mortales, llamándole "Luz" y, finalmente, cuando se le equipara al No-ser, denominado "Noche oscura". En todo

ello Parménides contó con el antecedente de Hesiodo, que en su Teogonía presenta a las Musas ofreciendo la alternativa entre la Verdad y un error semejante a la misma, constituído por los mitos homéricos. También Jenófanes había enfrentado el conocimiento de las cosas naturales, inspirado en la filosofía jónica, con el descubrimiento de su divinidad. Hasta Platón llegará el eco de esa dualidad de formas de conocimiento, uno justo y exacto, otro confuso y apenas verosímil. Pero como imagen de la Verdad, el contenido de las opiniones posee también una necesidad que hace posible su conocimiento y representación, aunque no vaya más allá de una simple verosimilitud. Es una interpretación subjetiva, podríamos decir usando una terminología ajena a Parménides; es decir, que sólo vale para los mismos mortales que la han erigido decidiendo las "formas" que han de nombrar para mejor representar las cosas que se les aparecen: νενόμισται ("vale para ellos").

Ahora bien, si el Ser tuvo para Parménides un valor casi divino por su incorruptible eternidad y unidad (Gigon estima que calló los términos con que pudo proclamar esa divinidad por no caer en una terminología habitual entre quienes rendían culto al Mito), mientras que el No-ser valió para él como lo impuro por cuanto era el principio de la diversidad de las cosas empíricas y de sus cambios, también la Luz, "forma" correspondiente al Ser, conserva unos atributos que delatan su dignidad: Es como el etéreo fuego de la llama, benigna o dulce, sumamente leve. Mientras que la Noche es oscura, pesada y espesa. Pero, en último término, es la Verdad del Ser la que merece la máxima unción por parte de Parménides; pues en ella se revela con toda inmediatez ese Ser que se encuentra libre de todo cambio y de toda lucha, de la confusa variedad de las cosas que parecen agitarse en direcciones opuestas.

No cabe duda de que esta interpretación del Poema es muy sugestiva y forma un todo consecuente que corresponde con fidelidad al texto del mismo. Solamente falla esa correspondencia con ocasión del fragmento 12, que da a entender con toda claridad que

Parménides sostuvo la existencia de bandas o coronas integradas por fuego puro y otras, las que vienen después, por Noche también pura. Ello hace difícilmente inteligible cómo la Luz, que, según Gigon, equivale al Ser, puede llenarlo todo. Y, en efecto, recuérdese que la existencia de esas bandas de fuego y noche pura nos obligó a entender el verso 9,3 en el sentido de que sólo la unión de ambas "formas" lo llena todo, pero no cada una por separado. Pues, ¿cómo puede hallarse la Luz en cualquier punto del Universo si no hay potencias luminosas en las bandas llenas de Noche? Y, viceversa, la "forma" Noche sólo puede ser nombrada con referencia a aquellas cosas que posean "potencias" sombrías.

Pues bien, si estuviese en lo cierto Gigon al suponer que la Luz significó para Parménides el conocimiento burdo y empírico de lo que el pensamiento descubre como Ser, sería incomprensible el fragmento 12. Pues el Ser posee una ubicuidad que, como se ha visto, según ese fragmento no puede tener la Luz. En el verso 8,24 se afirmó que

> todo está lleno de Ente.

Y la descripción del mismo parece corroborar esa ubicuidad, especialmente cuando se dice en el verso 8,42 que

> su límite es el último

y,

> puesto que es igual en todas direcciones, alcanza de igual manera sus límites (v. 8,49).

Esta es una disyuntiva cuya solución sólo se puede lograr sacrificando la interpretación de Gigon. Aunque sea muy fragmentario lo que nos ha llegado de la segunda parte del Poema y, por consiguiente, muy problemática su interpretación, es difícil entender el fragmento 12 y la aclaración que del mismo nos han

legado los comentaristas antiguos de otro modo que el que se acaba de exponer. Ello fuerza, por tanto, a prescindir de la interpretación de Gigon, a pesar del aliciente que ofrece.

C.—¿CORRESPONDE LO ENTE A LAS "FORMAS" DE LAS OPINIONES DE LOS MORTALES?

Por consiguiente, sólo queda en pie la tercer solución que se expuso tras el examen de la Vía de la Verdad (cap. IV, c), aquélla por la que lo Ente es concebido como la entidad que llena el Universo, que se predica de cualquier cosa y de cualquiera de sus cualidades o "potencias", y que de modos diversos constituye la dimensión última de toda realidad. Es una concepción que, suponiendo la trascendentalidad del Ser, lleva implícita también su analogía: Si todo *es*, si todo está "lleno de Ente" (v. 8,24), éste no puede consistir en ningún concepto genérico que, para multiplicarse en las diversas formas de entes, tuviera que estar unido a lo No-ente, es decir, a lo que constituye las diferencias que median entre las cosas y que agregadas a su común entidad las hacen distintas unas de otras.

Si todo está traspasado por lo Ente, de manera tal que toda realidad queda por él abarcada, lo No-ente sólo puede poseer una absoluta irrealidad. Es la Nada (μηδέν), radicalmente enfrentada con el Ser y que por su misma vaciedad rehuye todo pensamiento y justa expresión verbal. Así como no puede darse un pensar que no se enfrente con lo Ente, bien sea para captarlo con toda pureza (v. 8,35), o bajo la burda presencia que adquiere cuando se toma en cuenta las "potencias" que constituyen las cosas (fragmento 16), así tampoco puede exhibirse jamás ante el pensamiento lo No-ente.

Ahora bien, cuando el Ser que todo lo llena se des-cubre en el pensar con toda su pureza, prescindiendo de la diversidad de "potencias" que diferencian las cosas y que parecen disimularlo, adquiere tal evidencia y rigor que aun en lo lejano se ofrece como

inmediato (cfr. frag. 4). Es tan férrea la consecuencia que priva en él que Parménides sólo puede expresarla haciendo uso de aquellas entidades que habían figurado en el pensamiento griego tradicional como representativas de la más inflexible pureza y del más insobornable rigor. Son la Justicia, la Necesidad y el Hado quienes encadenan al Ser frente al No-ser y quienes imponen las propiedades que de él dimanan. Esa es, en definitiva, la "fuerza de la creencia" que lo saca de su latencia. Por ello importa poco el punto por el que se comience su examen: Siempre se llegará al mismo resultado (frag. 5). Pues lo Ente no ofrece caras distintas según se le contemple desde una perspectiva u otra. No se registran en la entidad en cuanto tal las alteraciones que afectan a las cosas, las diferencias de sus "potencias". Por ello el pensamiento no puede reunir ni dispersar lo Ente rompiendo su continuidad, aunque el orden del Universo o la sucesión de sus fases imponga una discontinuidad en el contenido concreto de nuestra experiencia (vs. 4,2-4).

Pues frente al orden del Cosmos, que es distinto en sus diversos lugares y que varía con el tiempo, lo Ente se des-cubre como uno e inmutable. Así lo exige la fuerza de la verdadera creencia. ¿Cómo puede nacer si ello significaría que en otros tiempos *no fue?* Lo cual sólo se podría concebir pensando el No-ser. Pero éste es inconcebible. Jamás podrá pensarse, pues, que lo Ente nació ni, por el mismo motivo, que dejará de ser. El nacimiento y la muerte no le afectan en nada: Lo impide la Justicia que lo ha encadenado frente al No-ser. Y tampoco puede nacer de otro Ente, pues es absolutamente uno: También impide su pluralidad el Hado que lo distingue de lo No-ente; pues si fuera o hubiera sido múltiple, cada Ente *no habría sido* cualquiera de los otros y, por tanto, hubiera recibido la predicación del No-ser. Pero, además, es absolutamente continuo y homogéneo: Sólo lo No-ente podría impedirlo insertando lagunas de No-ser en su interior o permitiendo que fuese más o menos en diversos lugares. Su oposición frente a lo No-ente le hace completo y perfecto: Toda

imperfección supone la no entidad de aquello de que se carece. Y es limitado y cerrado en sí mismo: Lo indefinido es incompleto y, por tanto, afectado por el No-ser. Ahora bien, si es limitado y uno, yace sobre sí mismo inmóvil: Pues sólo lo indefinido está abierto a ulteriores determinaciones espaciales, pudiendo desplazarse y adquirir nuevas situaciones. La limitación del Ser significa, por el contrario, que de nada carece y que ningún cambio cualitativo, espacial o cuantitativo puede experimentar que lo enriquezca en cualquier aspecto concerniente a la entidad como tal. Pero su misma limitación y homogeneidad lo hacen equilibrado, de forma que alcanza sus límites de igual manera en todas direcciones. Por ello y porque todo lo llena, se le puede atribuir "en cierta manera" la forma del Universo material: Es "semejante" a la masa de una esfera.

Téngase en cuenta que Parménides expone todo esto con respecto a la entidad como tal del Universo, pero sin hacer referencia a la existencia concreta de las cosas múltiples y diversas que hallamos en nuestro derredor. No niega en modo alguno que éstas procedan unas de otras, que nazcan o mueran. Estos cambios no afectan a la entidad misma, pues en rigor pertenecen a una dimensión de la realidad distinta de aquella que constituye el Ser. Pero esta distinción se verá garantizada por la compatibilidad o adecuación de sus respectivos contenidos. Y, en efecto, como pronto se advertirá, la Vía de la Opinión despliega la imagen de un mundo empírico que repite, a su manera, los rasgos fundamentales de lo Ente. Pues si las "apariencias" dieran prueba de un auténtico nacimiento a partir del No-ser o de otro ente radicalmente distinto del engendrado, si se diera una absoluta aniquilación de una cosa cualquiera o si se advirtiera la existencia de un verdadero vacío, sería difícil seguir sosteniendo que lo Ente es continuo e inmutable, a menos que se admitiera el absurdo de que la Vía de la Verdad puede llegar a resultados contradictorios con esa otra cara de la realidad de que nos ocupamos habitualmente. Pero, por el contrario, el Ser y las "potencias" empíricas que corresponden a

las "formas" Luz y Noche constituyen dos aspectos o dimensiones de la misma realidad, de manera tal que, siendo distintos por su contenido formal, no pueden entrar en colisión. Pues, en definitiva, son dos estadios ontológicos que corresponden a dos vías de conocimiento convergentes sobre un común correlato objetivo, el Mundo en su totalidad (cfr. K. Reich, *Parmenides und die Pythagoreer*, "Hermes", 82, pág. 294). Lo Ente es lo absoluto y definitivo, mientras que las "apariencias" sólo son un estrato óntico relativo y condicionado por aquél; la realidad de lo que *aparece* en las opiniones sólo alcanza pleno sentido si se le entiende como *apariencia* o manifestación superficial de lo que en última instancia es Ser (cfr. Schwabl, SDP, pág. 64).

Esta interpretación de lo Ente tiene, por una parte, un fundamento que podría ser llamado "negativo": En ningún momento de la Vía de la Verdad hace constar Parménides que se esté refiriendo a los entes o, dicho de otra manera, a la entidad concreta y particular de las diversas cosas reducidas a su contenido empírico cuando elimina del Ser aquellos atributos que hallamos constantemente en nuestra experiencia. Es decir, cuando "aparta muy lejos" el nacimiento y la destrucción, por ejemplo, nunca dice que se trate de los que puedan afectar a un color, un sonido, un objeto concreto como tal. Claramente lo expresa el término abstracto de que hace uso y sobre el cual proyecta los distintos atributos que va infiriendo: Lo Ente (τὸ ἐόν), el Ser (εἶναι). Hasta llegar a la Vía de la Opinión nunca se ocupa Parménides de las cosas concretas; sólo en los versos 8,34-41 se refiere a las mismas, pero teniendo en cuenta que como término de los nombres que los mortales les atribuyen no constituyen la Verdad. Jamás excluye de ellas el nacimiento y la muerte de su concreta individualidad, o la discontinuidad de su contenido empírico; sólo lo Ente, el Ser o la entidad del Universo merecen los calificativos de "eterno, uno, inmutable, continuo", etc.

Pero como confirmación de esta interpretación y fundamento "positivo" de la misma, es decir, de que lo Ente constituye la

dimensión metafísica o última del Universo empírico, cuya realidad respeta, conviene recordar aquellos fragmentos en que se manifiesta la coexistencia o relación entre ambos dominios. Así, el fragmento 4 hace referencia al Ser de lo lejano y de las diversas etapas cronológicas y partes del Universo, para hacer constar que no es afectado por esa lejanía o por la distancia y sucesiva distribución de las cosas. Pero esa indiferencia del Ser no excluye, sino más bien implica, la existencia de un Cosmos heterogéneamente constituído desde el punto de vista empírico. Y también, en el verso 8,24, se reitera esa manifiesta conexión entre el Mundo y el Ser al afirmar que "todo está lleno de Ente". Ello facilita una sólida base para creer que Parménides nunca excluyó la realidad del Universo físico, sino que lo consideró como ese "todo" cuya más profunda dimensión, sólo presente ante el puro pensar, es el Ser uno e inmutable.

Y aunque la autoridad de Aristóteles haya quedado un tanto maltrecha después de que nos hemos pronunciado en contra de la versión de Gigon, que se apoyaba en el testimonio del Estagirita de que el Ser y el No-ser corresponden a cada una de las "formas" de la Vía de la Opinión [1], no se puede resistir la tentación de hallar en él un apoyo para esta nueva interpretación. Como ya se citó anteriormente, dice en el *De Caelo* (1298 b, 21) que Parménides y Melissos están convencidos de que no hay nada fuera de la sustancia de los objetos sensibles. Y, según Simplicio (*Fís.*, 133,

[1] Es muy sugestiva la interpretación que hace Schwabl (SDP., página 61) de esa referencia aristotélica. Hace notar que el ὄν y μὴ ὄν, que equipara a la Luz y a la Noche, respectivamente, no son lo que con estos mismos términos designaba Parménides, sino expresiones de Aristóteles. En efecto, éste consideraba que la *forma* es el principio óntico fundamental y, al mismo tiempo, como alma, principio de la vida. Pero para Parménides el principio vital era la Luz. Así nació en la mente del Estagirita al leer a Parménides una cierta equiparación entre el Ser, la forma, la vida y la Luz, que le permitió afirmar, mezclando términos propios y otros eléatas, que "Parménides había valorado lo cálido (la Luz) a la manera del Ser".

25), también Eudemo había creído que Parménides había referido todas sus doctrinas al Universo. Es decir, es una misma realidad la que puede hacerse presente como Ser o como fenómeno sensible. Si para Parménides nada hubo fuera de lo sensible, como dice Aristóteles, es porque lo empírico constituía para él aquello mismo que, puesto de manifiesto en su más profunda dimensión, era llamado lo Ente.

Parece evidente que esta distinción de los dos planos ontológicos constituídos por el Ser y las "apariencias" empíricas tuvo, para Parménides, lo que se podría llamar un "fundamento en la realidad". Si son reales, tanto el Ser como las "potencias" que integran las cosas, no menos real es la distinción entre ambos dominios. Pero es improcedente que nos preguntemos por la índole de esa distinción y el grado de realidad que le otorgó Parménides: Es dudoso que se planteara este problema y, al menos, ningún dato nos ha legado que permita perfilar la hipotética solución que se le pudiera atribuir.

A primera vista podría creerse también que omitió toda indicación de que esa dualidad de planos ontológicos respondiera a una doble actitud mental; en efecto, lo mismo habla del "pensar" (νοεῖν) cuando hace referencia al conocimiento del Ser (frag. 3, 6,1 y 8,34), que cuando alude al de las "potencias" del Cosmos empírico (frag. 16). Pero, como ya se advirtió al estudiar este fragmento, hay que tener en cuenta que bajo esta terminología aparentemente indiferenciada se encubre una profunda distinción de dos formas de conocimiento que actualmente podríamos denominar "intelectual" y "sensible" o, acaso con más exactitud, en tercer y primer grado de abstracción, respectivamente. Pues, aunque el pensar tome parte a la vez en la "investigación" del Ser y en la "interpretación" de las opiniones, lo hace de modo bien distinto. Parménides careció de una terminología gnoseológica o epistemológica lo suficientemente depurada como para dar una exacta denominación a esas dos actitudes mentales. Sin embargo, la entusiasta alabanza del pensamiento que tiene por objeto el Ser, expuesta

en los fragmentos 2, 3, 4 y 5, la continua referencia a la Justicia, a la Necesidad, al Hado o a la fuerza de la creencia que encadenan a lo Ente, contraponiéndolo al No-ente y decidiendo así el juicio o criterio supremo que rige toda la Vía de la Verdad, todo ello posee una definida silueta epistemológica que determina una actitud mental muy distinta de la que realiza la "interpretación" de las opiniones de los mortales. Ya se ha visto cómo la referencia a esa "decisión", por la que los mortales dan nombre a dos "formas" que han de conformarse a las "potencias" cósmicas, delata que el pensar que la mueve tiene por objeto algo profundamente afectado de irracionalidad y que, por tanto, ha de seguir un proceso mental muy distinto del que apresa el Ser. Esa misma irracionalidad hace que la descripción del Universo propio de las opiniones no se despliegue a impulsos de una rigurosa deducción, como había ocurrido con los atributos del Ser. El pensamiento que lleva a cabo la Verdad de lo Ente ha de bucear penosamente en un primer momento tras las "apariencias" que lo encubren, pero, una vez des-cubierto, se limita a seguir sin vacilaciones el hilo de las férreas consecuencias que llevan inexorablemente hasta sus diversas propiedades. Después del esfuerzo que supone esa liberación de las "apariencias", que, por disimular lo Ente, son "engañosas", parece como si el pensamiento del Ser discurriera firmemente, sin dificultad alguna. En cambio, la descripción de las "apariencias" cósmicas supone una constante tensión: La "decisión" que ha impuesto la elección de las dos "formas" parece prolongarse a lo largo de toda la Vía de la Opinión; en ella no se repiten aquellas expresiones que aludían a una fatal inferencia, a un curso inflexible de argumentos que el pensar no podía torcer. La "conformidad" entre las "potencias" y las "formas" es sólo probable o verosímil (δόκιμος); es producto de una elaboración mental lograda con esfuerzo. Pero su contenido está muy lejos de poseer aquel rigor cristalino, la absoluta evidencia que daba lugar a una "verdadera creencia" (πίστις ἀληθής). Aunque en él también se manifieste una cierta Necesidad, ésta ya no ofrece perfiles tan nítidos

como aquella otra que regía al Ser. Lo enigmático asoma constantemente en cualquier sector del Mundo de las opiniones. Todo ello entraña, por tanto, una diversidad de actitudes mentales, tanto en lo gnoseológico como en lo epistemológico, en las dos Vías.

Esto es lo que confiere esa especial dignidad a la Vía de investigación que tiene por objeto el Ser. Sólo ella penetra con firmeza hasta las entrañas de la realidad. Por ello Parménides se vuelve con ira contra los que han creído seguir una Vía de investigación tomando como base esas experiencias que él mismo, reconociendo su fundamental irracionalidad, se propondrá "interpretar" (sólo interpretar) en la Vía de la Opinión (cfr. Verdenius, PSC., pág. 60). Pues no han advertido los límites epistemológicos que impone el contenido de nuestras experiencias habituales; han creído que podrían erigir sobre ellas una auténtica "vía de investigación" capaz de lograr una absoluta verdad, dejándose arrastrar por la costumbre tantas veces practicada. Han desconocido que sólo es un hábito propio de gentes sin juicio el que impele a usar neciamente las palabras "ser" y "no-ser", ignorante del profundo Ser que todo lo llena; es su lengua caprichosa la que ha instituido nombres que resbalan sobre la última dimensión del Universo, lo Ente en cuanto tal. Así han podido afirmar que todo el Cosmos está agitado por fuerzas opuestas, sin advertir la profunda unidad y reposo que entraña el Ser.

El entusiasmo con que Parménides vivió el des-cubrimiento del Ser le hizo concebir su hallazgo como un rapto místico similar al que se pudiera realizar en los misterios catárticos tan extendidos en su época. Como se ha podido apreciar anteriormente, el uso alegórico que hace de las imágenes religiosas tomadas de los mismos permite suponer que tuvo clara conciencia de que su empresa era bien distinta de la que realizaban los purificadores populares y los adeptos de las sectas afines al orfismo. No se olvide que, en definitiva, las deidades populares que menciona, incluso el Eros órfico, quedan situadas al margen de la Vía de la Verdad (fragmentos 12,3 y 13). Pero el que expusiera su doctrina sobre el

Ser como producto de una revelación divina, pone de relieve el auténtico entusiasmo que le arrastró al verificar su descubrimiento. Si el ideal latente en el saber a que aspira todo humano es la captación de la razón de ser de las cosas, es decir, la aprehensión de las mismas traducidas en razón, en ley rigurosamente constituída, no hay duda de que Parménides tuvo conciencia de haber superado ampliamente a sus antecesores y contemporáneos. Pues ninguno de ellos había vencido el fondo enigmático que encierra la explicación mítica de las cosas. Sólo él había descubierto realmente el Logos que presintiera su contemporánco Heráclito. ¿Qué puede ser más lógico que ese Ser al que la Necesidad embarga, encadenándolo fuertemente, de tal manera que nada puede fundirlo con el No-ser o privarle de sus propiedades? Así, por vez primera, la realidad queda identificada en su última dimensión con la Ley, con la Justicia y la Necesidad, con el pensar mismo: Lo Ente es razón. A través suyo la entidad de las cosas queda al descubierto como razón de ser.

Pero hay más: Lo Ente, por su unidad y su inmutabilidad, no se ve afectado por el curso doloroso de luchas, nacimientos y muertes con que se le ofreció el mundo al hombre griego. Pudo satisfacer así ese anhelo de paz y serenidad a que aspiró siempre el alma helénica. Representaba por ello lo puro, lo inmortal; y, por consiguiente, algo extremadamente próximo a esas nuevas divinidades concebidas por los teólogos que, como Jenófanes, se apartaban de la religión popular. La crueldad de las luchas que tienen lugar en el ámbito de las "apariencias", la inquietud que domina en el envejecimiento y en la muerte, el sufrimiento que se engendra en todo lo que se multiplica y escinde bajo el ímpetu del odio, todo ello quedaba superado por el descubrimiento de que, pese a esa apariencia angustiosa, prevalece en el Universo una suprema unidad y una profunda paz. Forzosamente tuvo que experimentar Parménides el efecto de una purificadora serenidad cuando descorrió los velos que habían ocultado hasta entonces al Ser.

No obstante, no podía ignorar que, si bien lo Ente constituye la dimensión última y más pura del Cosmos, también se hace presente éste de modo empírico en forma de "apariencias" múltiples y cambiantes (τὰ δοκοῦντα) que se extienden a través de todo (διὰ παντὸς πάντα περῶντα, v. 1,32). Es cierto que esa faz de la realidad no ofrece el rigor insobornable del Ser, pero es imposible sustraerse a la necesidad de explicarla de modo verosímil o probable (χρῆν δοκίμως εἶναι, v. 1,32). Pues cuantas cosas se nos aparecen son ἐοικότα (v. 8,60), es decir, "verosímiles", en tanto que convienen con la realidad primaria que en ellas se oculta y cuya presencia directa constituiría la Verdad (cfr. Schwabl, SDP., pág. 68). No importa que esas "apariencias" sean irracionales en alto grado y que por su misma irracionalidad oculten el Ser; aunque por ese motivo sean engañosas, también albergan una necesidad que se delata en el orden que rige el Cosmos y en la universalidad con que se extienden por doquier las dos únicas "formas" que pueden abarcar las diversas "potencias" que constituyen las cosas. Todo ello permite y aun exige la elaboración de una "interpretación" (γνώμη) de esas "apariencias" que pueda explicarlas con un máximo de verosimilitud. Lo único que es preciso tener bien presente es que esa tarea no puede alcanzar un resultado tan noble como el de la Vía de la Verdad. No ha de pretender constituir una "vía de investigación" similar a las que neciamente han pretendido erigir sobre la misma base empírica ciertas "gentes sin juicio". Es imposible levantar sobre un material tan tosco como el que llena las opiniones de los mortales un edificio intelectual tan puro y clarividente como el determinado por la Verdad del Ser. La necesidad que en ésta domina es incomparablemente más firme y rigurosa que esa otra que apenas se asoma en la universalidad y regularidad de las "potencias" que integran el Universo.

Es esa conciencia de los propios límites lo que permite a la "interpretación" elaborada por Parménides superar a las intentadas por otros mortales que pretendieron hacer de ellas "vías de investigación". Pero, más aún, se ha dado cuenta con acierto de que

son dos las "formas" que es preciso nombrar. Es imposible lograr una descripción correcta de las "apariencias" adoptando una sola (μίαν), como había sido frecuente entre los pensadores que le habían precedido (vs. 8,53-54). ¿Cómo se puede agrupar bajo una sola "forma" la enorme diversidad de "potencias" que llenan el Universo? Si se pretende que la elección de esas "formas" sea probable y que no se deje guiar por una total arbitrariedad, es necesario dar nombre a dos, de manera tal que puedan abarcar y clasificar correctamente los dos tipos fundamentales de "potencias". Lo mismo los dioses que las "coronas" que constituyen la Tierra y el firmamento, las "potencias" que predominan en nuestros órganos cognoscitivos y las que determinan nuestra anatomía, todo obedece a una primordial polaridad: Eros se enfrenta a las divinidades malignas de modo similar a como las "potencias" suaves, benignas, cálidas, luminosas y leves se oponen a las ásperas, impuras, frías, oscuras y espesas. Evidentemente, ambas "formas" representan así una dualidad de principios físicos que explican la constitución del Universo y, si aceptamos la sugerencia de Reinhardt, su misma génesis: Las "potencias" encuadradas bajo la Luz aspiran hacia lo alto, mientras que las oscuras buscan lo bajo. Pero, aunque las "formas" posean también un carácter axiológico, de manera que la Luz represente lo puro, y la Noche, lo impuro, tales valores tienen un alcance limitado a la esfera de las opiniones. Por encima de ellas se cierne la majestad de ese Ser uno e inmutable, cuya pureza supera a la que pueda poseer la Luz en su más perfecta "potencia", pues no se ve turbado por ninguna alteración ni quebrado por ninguna escisión.

Si la misma realidad del Universo es la que se manifiesta, tanto como Ser y como "potencias" empíricas ordenadas bajo las "formas" de la Luz y la Noche sombría, es preciso que ambos dominios ofrezcan varios puntos de contacto, características similares. Pues, aunque constituyan dos dimensiones ontológicamente distintas, de igual manera que es distinto el objeto formal correspondiente a los diversos grados de abstracción, su mutua validez

exige que sus respectivos contenidos no se contradigan, que sus diferencias respondan a una más profunda armonía cuando se les considera como producto de diferentes perspectivas lanzadas sobre una misma realidad. Por ello es comprensible que el contenido de las dos Vías cultivadas por Parménides ofrezca manifiestas coincidencias. Resulta un tanto ingenua la respuesta que da Fränkel (PSt., pág. 190) a esta misma observación aducida por Stenzel (*Die Metaphysik des Altertums*, pág. 54), arguyendo que era inevitable que las dos vías elaboradas por el eléata ofrecieran ciertas semejanzas, ya que eran fruto de un mismo espíritu, "debían en parte satisfacer los mismos postulados (p. ej., su extensión en la totalidad del espacio)". No cabe duda de que ello puede constituir una respuesta satisfactoria. Pero parece preferible confiar en aquellas otras soluciones que respondan a un examen del contenido mismo del Poema y no a factores azarosos, como sería esa hipotética huella de unos postulados que dominarían en la mente de Parménides, no sabemos por qué extraña fatalidad.

Como ya se anunció previamente, se debe hacer constar, ante todo, que no hay ninguna incompatibilidad entre las propiedades de lo Ente y las del Mundo empírico objeto de las opiniones. Si se tiene en cuenta que ambos representan dos dimensiones o estadios ónticos de una misma realidad, correspondiendo a dos actitudes mentales, no puede sorprendernos que en uno de ellos domine la unidad, por ejemplo, mientras que el otro manifieste lo múltiple y variado. Algo similar ocurre si consideramos un cuerpo desde el punto de vista matemático y, luego, tomamos en cuenta sus propiedades sensibles: Nadie encontrará contradictorio que su unidad y continuidad sean compatibles con la heterogeneidad de sus cualidades cromáticas. De modo similar, la entidad del Universo puede ser una y la misma por doquier aunque nuestros sentidos capten aquí luz, allá sombra, aquí reposo, allá movimiento. Bastará que las "potencias" que constituyen el Mundo empírico lo llenen todo para que satisfagan así en su campo la unidad, continuidad

y homogeneidad del Ser que las embarga. Pues bien, claramente afirma Parménides en el verso 9,3 que

> todo está lleno conjuntamente de Luz y Noche sombría.

Frase que parece un eco de aquella otra que en el verso 8,24 proclamaba que todo estaba lleno de lo Ente (cfr. Schwabl, SDP, pág. 64).

No menos compatible es la inmutabilidad del Ser con el espectáculo que ofrecen las opiniones. Recuérdese que esa inmutabilidad poseía dos significados: Por una parte, que lo Ente es ingénito e imperecedero; por otra, que yace sobre sí mismo, sin sufrir desplazamientos. Este segundo aspecto de su estaticidad no ofrece el menor reparo por parte de la Vía de la Opinión: En ningún momento se dice en ésta que el Universo físico se desplace o cambie de lugar. Recuérdese que esa inmovilidad del Ser no pareció nunca aludir a que sus diferentes porciones tuvieran que ser rígidas de forma tal que no pudiesen cambiar mutuamente de lugar; hasta el mismo Burnet se mostró propicio a admitir que Parménides había dejado la puerta abierta a este tipo de traslaciones internas al propio Ser. Más dificultad ofrece el primer aspecto de la inmutabilidad de lo Ente:

> El nacimiento y la destrucción han sido apartados muy lejos, ya que la verdadera creencia los rechazó

se dice en los versos 8,27-28, confirmando la tesis del 8,21:

> Queda extinguido el nacimiento e ignorada la destrucción.

Ya se advirtió entonces, al examinar este fragmento, que en él se rechazaba estrictamente el nacimiento y la destrucción de lo Ente como tal, no de las cosas en su concreta condición. Ahora bien, no cabe duda de que en el plano de las opiniones, los mortales son testigos frecuentes del nacimiento o la destrucción de los individuos concretos, tanto animados como inanimados. ¿Hasta qué

punto es ello compatible con esa eternidad de lo Ente? El que algo nazca o perezca, el que se forme o destruya como tal cosa, ¿no parece afectar a su entidad misma? Y si ésta padece con el nacimiento y la muerte, ¿no es el Ser mismo el que nace o muere, aunque sea parcialmente?

En el Poema mismo apenas se halla una clara solución a este problema. Acaso la constituya aquella enigmática frase del verso 9,4:

> Ambas —las dos formas— [son] iguales, pues nada hay entre una y otra.

Como se recordará, una de las soluciones propuestas para la misma, la de Reinhardt, sostenía que en ese verso se afirmaba que, siendo mutuamente irreductibles, nada había en común entre ambas formas: Jamás lo luminoso puede convertirse en lo sombrío y recíprocamente. Ello representaba un cierto equilibrio o igualdad entre ambas formas. Pero este testimonio, poco valioso por sí mismo, a causa de su oscuridad, se ve reforzado por la tajante oposición que Parménides estableció entre ambas "formas". Siendo tan decididamente opuestas, es difícil creer que ninguna de ellas fuera susceptible de convertirse en la otra. ¿Qué significa todo ello? Simplemente, como hizo notar con energía Reinhardt, la introducción de la teoría de las mezclas en el ámbito de la filosofía griega, teoría que tenían que ser precisamente los seguidores más o menos próximos de Parménides los que la defendieran y propagasen con notable coincidencia. Ahora bien, esa teoría salvaba a las "apariencias" de ese nacer y morir que también había sido desterrado de lo Ente. Pues si todo cambio quedaba reducido a una alteración en la mezcla de "potencias" constitutivas de una cosa, de forma tal que las "potencias" mismas no nacieran o perecieran, en rigor, el nacimiento y la destrucción no tenían lugar tampoco en el dominio de las opiniones. Es curioso notar que de nuevo Parménides se alejaría así de esa "costumbre tantas veces practicada" que había sido el origen de las falsas vías de investigación atacadas en los

fragmentos 6 y 7: Aunque la "interpretación" de las "apariencias" tome como base lo que se manifiesta naturalmente ante los mortales, sabe también escoger entre esos datos empíricos. Y, lo mismo que elige aquellas "formas" que puedan corresponder mejor a las "potencias" manifiestas en esas "apariencias", rechaza también aquellos elementos de la experiencia cotidiana que, sin salirse del dominio de lo empírico, puedan ser reducidos de modo más "probable" (δοκίμως) a otros elementos o principios. Por consiguiente, puede admitirse como sumamente verosímil que Parménides otorgara a las "formas" de la Vía de la Opinión o a las respectivas "potencias" esa eternidad e inmutabilidad substancial que concediera al Ser. Todos los cambios quedan reducidos así al cambio local en el seno de un Universo que, en cuanto totalidad, tampoco se traslada. El nacimiento y la muerte estaban también desterrados por la probable creencia instituída en el terreno de las opiniones.

Más clara es la correspondencia entre lo Ente y el Universo lleno de Luz y Noche oscura puesta de manifiesto por otras características comunes entre uno y otro. Por ejemplo, es notable que ambos sean esféricos (vs. 8,42-49 y 10,5), y que se hallen sujetos a un equilibrio dinámico semejante: La tendencia hacia lo alto de lo luminoso y cálido, la pesantez de lo oscuro, "cuerpo pesado y espeso", reaparecen en lo Ente,

> igual en fuerza a partir del centro por todas partes (v. 8,44).

Y el materialismo que caracteriza a la Interpretación de las opiniones y que se manifiesta en la descripción de las "potencias", está incorporado a la Vía de la Verdad cuando se dice de lo Ente que es semejante a la masa de una esfera (v. 8,43). También tienen en común el estar regidos por la Justicia y la Necesidad, como ya ha sido advertido repetidas veces: La Necesidad que obliga a los cielos a guardar los límites de los astros constituye un paralelo de la Justicia que encadena al Ser, impidiéndole nacer o morir (v. 8,14), o de la Necesidad que, aprisionándolo por todos lados, lo hace

completo y acabado. En la Vía de la Verdad, la Necesidad impone que el Ser sea pensado (v. 6,1) y que se enfrente irrevocablemente con el No-ser (v. 8,11); y en la Vía de la Opinión exige la interpretación "probable" de las "apariencias" (v. 1,32) y la elección de las *dos* "formas" (v. 8,54).

Otro punto de coincidencia entre ambas Vías es la presencia en una y otra del "pensar" (νοεῖν y νόος). Es idéntico al Ser, se dice en el fragmento 3 y en el verso 8,34; o lo tiene necesariamente por objeto (v. 6,1). Pues bien, también en la Vía de la Opinión se acusa su presencia: Según la composición de los órganos cognoscitivos, se presenta en los hombres el pensamiento (νόος), dice el verso 16,2; pues lo mismo es la naturaleza de los órganos y lo que se piensa (φρονέει) gracias a ellos (v. 16,3); lo que más abunda constituye el pensamiento (νόημα, v. 16,4). Como ya se indicó en el momento de examinar este fragmento (cap. V, a), ello significa que el pensamiento puede ser llevado a la práctica tanto cuando predomina en los órganos cognoscitivos la "forma" oscura, como cuando prevalece la luminosa. Ahora bien, contando con que Parménides sostuvo que hay una correspondencia o similitud entre la naturaleza (φύσις) o mezcla (κρᾶσις) que se da en el órgano cognoscitivo y la del objeto que le es propio, ello representa que éste puede estar constituído tanto por "potencias" luminosas como oscuras. Es notable de nuevo el paralelismo:

> Lo mismo es el pensar y el Ser,

se dice en el fragmento 3.

> Lo mismo es lo que piensa y la naturaleza de los órganos...,

se añade en el fragmento 16. Pero más aún, de todo ello se desprende que, si es verdad que

> no sin lo Ente, con respecto al cual es expresado, hallarás el pensar (v. 8,35),

hay que admitir que esas "formas" y "potencias" que son el objeto del pensar, según el fragmento 16, son el mismo Ser, si bien ahora se manifiesta bajo una apariencia burda y confusa que disimula o encubre su definitiva condición.

La Vía de la Opinión constituye así un producto del pensamiento lo mismo que la Vía de la Verdad. Pues, como ya se ha indicado anteriormente, la regularidad y el orden de las "potencias" que en ella son descritas denota una relativa inteligibilidad que, pese a la carga de misterio y enigma que también implican, permite la "interpretación" de que son objeto. Es la forma de conocimiento más aproximada a la de la Vía de la Verdad, ha afirmado Fränkel (cfr. *Rez. v. Verdenius, Class. Philol.*, 41, 1946, pág. 168). Ahora bien, no se olvide que tomando como base las potencias empíricas encuadradas bajo las "formas" Luz y Noche oscura, no podrá calar hasta la raíz última de toda la realidad, hasta el Ser. Pero es, en definitiva, una misma realidad la que se descubre como lo Ente y la que se presta a ser denominada Luz y Noche. Como es un mismo objeto el que puede desplegarse en los diversos grados de abstracción, ya como ente sensible y material, como ente matemático o como puro ser en su doble perspectiva eidética y existencial. Lo que se hace Verdad como lo Ente corresponde, pues, a lo que es nombrado como Luz y Noche sombría.

* * *

Este es el resultado que el presente estudio propone como hipótesis o conjetura de lo que pudo ser la doctrina del Poema de Parménides. No se ha pretendido elaborar una interpretación del mismo capaz de imponerse con absoluta evidencia, excluyendo cualquier otra. Pero responde, en definitiva, a una lectura objetiva del Poema. Y, dentro de la ambigüedad de las expresiones por él utilizadas y de las mutilaciones que su texto ha sufrido con el tiempo, se puede creer que la versión que se acaba de

ofrecer no choca con ninguno de los fragmentos que de él nos han llegado. Y, al mismo tiempo, se aparta de aquella otra que reducía el mundo empírico a una gigantesca alucinación producto de la mente de los mortales, y que admitía tan sólo la yerta realidad de un Ser absolutamente privado de todo cambio y de toda diversidad.

Por el contrario, se ha podido advertir que la doctrina de Parménides registra dos partes correspondientes a una distinta consideración de la realidad cósmica. En él tiene lugar por vez primera en la historia del pensamiento el descubrimiento de la entidad de las cosas como dimensión última y decisiva de las mismas. A la luz del Ser todo el Cosmos se muestra como una continua unidad, eterna e inconmovible. Pues aunque las cosas nazcan y perezcan, sean diversas y múltiples, su Ser es uno y el mismo por doquier, inmutable como tal Ser. Sólo dejaría de ser uno e inmutable si pudiera fundirse con el No-ser, predicándose uno y otro mutuamente. Pero ello es imposible; pues mientras lo Ente avasalla el pensamiento con su presencia luminosa, lo No-ente rehuye toda captación: Su total vaciedad lo denuncia como la Nada absoluta.

Pero ese descubrimiento del Ser, pese a su excepcional importancia, no constituye el único conocimiento que tiene por objeto el Cosmos. Aunque sea mucho más pobre, bien lejos de la nítida presencia que se lograba con la Verdad del Ser, es también posible realizar una interpretación de las cosas de acuerdo con sus "potencias" empíricas, adjudicándoles nombres que, si bien apuntan hacia ellas y las designan, enmascaran y encubren la decisiva dimensión de lo Ente. No obstante, dentro de esa deficiencia del conocimiento constituído por las opiniones, se logra la mejor "interpretación" del Universo de que nos ocupamos habitualmente decidiendo que sus "potencias" responden a dos "formas" supremas. Todo aparece así como producto de su mezcla y distribución en "bandas" o "coronas" concéntricas. Encuadradas bajo esas "formas", las "potencias" luminosas y oscuras que todo lo llenan, permiten una cierta comprensión, lo mismo de lo que es nuestro

conocimiento cotidiano que del nacimiento doloroso de los mortales, de la distinción de los sexos y de la estructura de los Cielos v de la Tierra.

> Así, según la opinión —dice el fragmento 19—, estas cosas han nacido y son ahora, y después, pasado el tiempo, crecerán y morirán. Los hombres han decidido para cada una un nombre determinado.

ABREVIATURAS

APG.—*L'Aurore de la Philosophie grecque* de BURNET. Payot, París 1952.

EE.—*L'Ecole Eléate* de ZAFIROPULO. París 1950.

P.—*Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* de REINHARDT. Bonn 1916.

PL.—*Parmenides Lehrgedicht* de DIELS. Berlín 1897.

PP.—*Plato and Parmenides* de CORNFORD. London 1939.

PPa.—*The Philosophy of Parmenides* de COXON. Classical Quarterly, volumen XXVIII, 1934.

PrPa.—*The Proem of Parmenides* de BOWRA. Classical Philology, volumen XXXII, 1937.

PSC.—*Parmenides, Some Comments on his Poem* de VERDENIUS. Groningen 1942.

PSt.—*Parmenidesstudien* de FRAENKEL, en *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. München 1955.

SDP.—*Sein und Doxa bei Parmenides* de SCHWABL. Wiener Studien 1953.

UG.—*Der Ursprung der griechischen Philosophie* de GIGON. Basel 1945.

BIBLIOGRAFIA

Se citarán solamente aquellas obras que puedan ser consideradas como una aportación original para el estudio de Parménides, prescindiendo de los manuales y tratados de divulgación.

BALLAUF, Th., *Die Idee der Paideia.* Meisenheim 1952.

BAEUMKER, *Die Einheit des parmenideischen Seienden.* Jahrb. f. Klass. Phil., 1886.

BEARE, *Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmeon to Aristotle,* 1906.

BEAUFRET, J., *Le Poème de Parménide.* Paris 1955.

BERNAYS, *Geschichte Abhandlung,* I, 62.

BLOCH, K., *Ueber die Ontologie des Parmenides,* Class. et Med., 1953.

BODRERO, *Parmenide.* Sophia 1934.

BOODIN, J. E., *The Vision of Parmenides,* Philos. Rev., 52, 1943.

BOWRA, *The Proem of Parmenides,* Class. Philol., vol. XXXII, 1937.

BURNET, *L'Aurore de la Philosophie grecque.* Paris 1952.

BUX, *Gorgias und Parmenides.* Hermes 1941.

CALOGERO, *Parmenide e la genesi della logica classica,* Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa, 1936.

CORNFORD, F. M., *Parmenide's two Ways,* Classical Quarterly, XXVII, 1933.

— *Plato and Parmenides.* London 1939.

— *A new fragment of Parmenides,* Class. Rev., 1935.

— *Principium Sapientiae,* Cambridge Univ. Press, 1955.

COXON, *The Philosophy of Parmenides,* Class. Quarterly, 1934.

DIELS, H., *Parmenides Lehrgedicht.* Berlin 1897.

— *Ueber die poetischen Vorbilder des Parmenides.* Berlin 1896.

— *Der antike Pessimismus.* Berlin 1921.

DIÈS, Introducción al *Parménide* de Platon, Les Belles Lettres. Paris 1923.

DÖRFLER, *Die Eleaten und die Orphiker*. Freistadt 1911.

FRAENKEL, H., *Parmenidesstudien*. Nachrichten Göttingen 1930, y en *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. München 1955.

— *Rez. v. Verdenius*, Class. Phil., 41, 1946.

— *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Philol. Monogr. of the APhA, XIII, 1951.

FRITZ, K. VON, "*Νοῦς, νοεῖν and derivatives in Pre-Socratic Philosophy*", Class. Philol., 1945.

GADAMER, H. G., *Retraktationen zum Pehrgedicht des P.*, Varia Variorum, Köln 1952.

GARCÍA-BACCA, *El Poema de Parménides*. México 1943.

GAYMANS, *Parmenides*. Assen 1941.

GIGON, O., *Der Ursprung der griechischen Philosophie*. Basel 1945.

GOMPERZ, Th., *Griechische Denker*. Wien 1903.

GRÜNWALD-HOWALD, *Die Anfänge der abendländischen Philosophie*. Berlin 1937.

GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion*. London 1932.

HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen 1953.

HEINIMANN, F., *Nomos und Physis*, Schw. Beitr. zu Alt. wiss., 1. Basel 1945.

HÖLSCHER, U., *Der Logos bei Heraklit*, Varia Variorum. Köln 1952.

JAEGER, W., *The Theology of the early Greek Philosophers*. Oxford 1946.

JEANMAIRE, *Dionysos, histoire du culte de Bacchus*. Paris 1951.

KERN, O., *De Orphei... quaestiones criticae*. Berlin 1888.

KLIBANSKY, *The Proem of Parmenides*, Mediaeval and Renaissance Studies, 1939.

KRANZ, *Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichtes*. Berlin 1916.

LESKY, E., *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antiken*, Abh. d. Akad. d. Wiss. u. Lit. Mainz 1950.

LÖW, *Das Verhältnis von Logik und Leben bei Parmenides*, Wiener Studien, 1935.

MINAR, E. L., Jr., *Parmenides and the World of Seeming*, AJPH, 1949.

MORRISON, J. S., *Parmenides and Er*, JHSt, 75, 1955.

MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*. Paris 1952.

NESTLE, W., *Vom Mythos zum Logos*. Stuttgart 1940.

NIETZSCHE, *La Filosofía en la época trágica de los griegos* (Ed. Aguilar, Madrid 1932).

PATIN, *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit*. Bonn 1899.

PHILLIPS, E. D., *Parmenides on thought and Being*, Philos. Rev., 1955.

PRÉCHAC, *Sénèque et Parménide*, Rev. d'Hist. de la Philos. et d'Hist. générale de la Civilisation, 1935.

RAUSCHENBERGER, W., *Parmenides und Heraklit*. Heidelberg 1941.

RAVEN, J. E., *Pythagoreans and Eleatics*. Cambridge 1948.

REICH, K., *Anaximander und Parmenides*, Marburger Winckelmann Progr., 1950/51.

— *Parmenides und die Pythagoreer*, Hermes, 82, 1954.

REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn 1916.

RIEZLER, *Parmenides*, Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike, 1934.

ROHDE, E., *Psyche: Seelenkult und Unterblichkeitsglaube der Griechen*. Heidelberg 1894.

ROQUÉ NÚÑEZ, H., *La Escuela Eleática. Los fragmentos*. Córdoba (Argentina) 1954.

SCHWABL, H., *Sein und Doxa bei Parmenides*, WSt., 66, 1953.

SPRAGUE, R. K., *Parmenides, a suggested rearrangement of fragments in the Way of Truth*, Cl. Ph., 50, 1955.

STEFANINI, L., *Essere e imagine in Parmenides*, Giorn. crit. della Filos. it., 31, 1952.

STENZEL, J., *Handbuch der Philosophie: Die Metaphysik des Altertums*. München y Berlin 1929.

SZABO, A., *Zum Verständnis der Eleaten*, Acta Ant. Hung., II, 1953/54.

— *Beiträge zur Geschichte der griechischen Dialektik*, Acta Ant. Hung., I, 1951/52.

— *Zur Geschichte der Dialektik des Denkens*, Acta Ant. Hung., II, 1953/54.

UNTERSTEINER, M., *L'essere di Parmenides è* οὖλον, *non* ἕν, Riv. crit. di storia della filosofia, 1955.

VERDENIUS, W. J., *Parmenides, Some Comments on his Poem*, Groningen 1942.

— *Notes on the Presocratics*, Mnemos, III, 1947.

— *Parmenides' Conception of Light*, Mnemos, IV, 1949.

VLASTOS, G., *Parmenides theory of Knowledge*, TAPhA, 77, 1946.

WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, *Lesefrüchte*, Hermes, XXXIV, 1899.

WOLF, E., *Dike bei Anaximander und Parmenides* (Auszüge aus "Griechisches Rechtdenken", I). Frankfurt 1949.

ZAFIROPULO, J., *L'Ecole Eléate*. Paris 1950.
ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*. Leipzig 1892.
ZUBIRI, X., *El saber científico y su historia*, en *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid 1944.

INDICE DE NOMBRES PROPIOS

INDICE GENERAL